Schopenhauer

Rudolf Lehmann

Digitized by Google

Schopenhauer
REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Received MAY 3 1895
Accession No. 60134 Class No.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Schopenhauer.

Ein Beitrag

zur

Psychologie der Metaphysik

von

Rudolf Lehmann.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Berlin.
Weidmannsche Buchhandlung.
1894.

Digitized by Google

B3148
L4

6134

Digitized by Google

KLEINE LIBRARY

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Zur Einführung 1

Persönlichkeit und Philosophie 13

Romantik und Rationalismus 45

Monismus und Ethik 85

Die Methode Schopenhauers. 131

Digitized by Google

Zur Einführung.

Wenn es überhaupt gestattet ist, eine wissenschaftliche Abhandlung mit einem persönlichen Bekenntnis zu beginnen, so möchte es da, wo es sich um eine philosophische Weltanschauung handelt, besonders am Platze sein, das Verhältnis des Autors zu seinem Gegenstande in Kürze zu kennzeichnen; um so mehr, wenn man diesem Verhältnis etwas Typisches zuschreiben darf und wenn sich aus demselben die Aufgabe des Buches erklärt.

In verhältnismäßig früher Jugend ist mir die Schopenhauersche Philosophie nahe getreten; was eine metaphysische Weltanschauung sei, habe ich zuerst aus ihr erfahren, und lange Jahre stand ich völlig unter ihrem Bann; meine ganze Studienzeit hindurch und darüber hinaus war Schopenhauer mir der Metaphysiker κατ' ἐξοχήν.

Allein, ob auch überzeugte Verteidiger seiner Philosophie das Gegenteil behaupten mögen: ein Leben, wenigstens ein thätiges in der Gesellschaft, ist in dieser Anschauung unmöglich, und wer mit Ernst ihre Konsequenzen zu ziehen versucht, sieht sich entschieden zu beschaulicher, aber thaten- und hoffnungsloser Einsamkeit gedrängt. Denn selbst die philosophische Produktion erscheint schon als eine Inkonsequenz gegenüber einer Anschauungsweise, nach der die Welt weder im ganzen noch im einzelnen der Entwickelung, der Verbesserung fähig, und übrigens die Wahrheit, soweit sie dem Menschen erreichbar, durch das Werk Schopenhauers endgiltig festgestellt ist.

Digitized by Google

So war es zuerst mehr eine praktische Nötigung, die mich mit dem Gedankenkreise Schopenhauers entzweite, als die Überzeugung von seiner theoretischen Unhaltbarkeit: es war fast ein intellektueller Gewaltakt, den mir die eigene innere Entwickelung aufnötigte. Allein nachdem der Bann jener Weltanschauung einmal durchbrochen war, konnten mir die inneren Widersprüche, an denen sie leidet, nicht lange verborgen bleiben. Sobald ich den Kantischen Kritizismus nicht mehr durch Schopenhauers Brille betrachtete, mußte dieser Hauptbundesgenosse Schopenhauers sich in einen vernichtenden Gegner verwandeln; und die Erkenntnistheorie, im kritischen Sinne betrieben, mußte mich bald dazu führen, mit der Schopenhauerschen Philosophie überhaupt jede Metaphysik in ihrer inneren Unhaltbarkeit zu erkennen. Es folgte nun in natürlicher Reaktion eine Zeit, in der ich mich von der Metaphysik überhaupt und von Schopenhauer insbesondere zwar nicht mit Mißachtung, aber doch mit einer innerlichen Abneigung abwandte. Jahrelang waren es ausschließlich psychologische sowie kultur- und litterarhistorische Studien, die mein Interesse erfüllten. Im Verlaufe dieser Studien nun trat Schopenhauer aufs neue in meinen Gesichtskreis; aber es war ein ganz anders geartetes Interesse, von jenem ersten jugendlichen Glaubenseifer sehr verschieden, das mir seine Philosophie nunmehr abgewann. Schopenhauer war mir zu einem Problem geworden, zu einem Problem psychologischer und kulturgeschichtlicher Natur, das mit den Mitteln dieser beiden Wissenschaften bewältigt werden mußte.

Den Versuch dieses Problem zu lösen, die Eigenart der Schopenhauerschen Philosophie psychologisch und historisch abzuleiten, stellt die folgende Arbeit dar.

Soll eine solche Ableitung erschöpfend sein, so darf sie sich nicht damit begnügen, ihren Gegenstand nach einem Gesichtspunkt zu untersuchen; sie muß nach Möglichkeit umfassend die verschiedenen Faktoren berücksichtigen, deren Produkt er ist. Eine Philosophie nun wird, ähnlich wie jede andere litterarische Schöpfung, in ihrer Eigenart zunächst durch die Persönlichkeit

Digitized by Google

ihres Schöpfers bestimmt: jede wahre Philosophie ist erlebt, so gut wie jede wahre Dichtung. Sie wird zweitens die allgemeinen Züge ihres Zeitalters tragen, und je gehaltvoller sie ist, desto voller und kräftiger werden die Strömungen, welche das geistige Leben der Zeitgenossen bewegen, in ihr pulsieren. Sie wird drittens durch den besonderen Gang des philosophischen Denkens bestimmt: sie tritt in diesen Gang hinein, sie setzt ihn vorwärts oder zur Seite biegend fort, zuweilen auch führt sie ihn nach der entgegengesetzten Richtung zurück; sie wird eben hierdurch ein Glied der Reihe, welche die Geschichte der Philosophie bildet, und sie wird in jedem Falle, sei es positiv sei es gegensätzlich, durch den bisherigen Lauf dieser Geschichte bestimmt.

Die Bedeutung, die jedem einzelnen dieser Faktoren zukommt, ist nicht für alle philosophischen Schöpfungen die gleiche. Es wird Sache der Untersuchung sein, die verschiedenen wirksamen Kräfte gegen einander abzuwägen. Vor allem aber kommt es darauf an, ihre Wirksamkeit überhaupt nachzuweisen: aufzuzeigen, wo jene Strömungen münden, und wie sie die Gestalt des Ganzen bestimmen. Sie kreuzen sich zuweilen, sie treffen in manchen, meist gerade in wesentlichen Punkten zusammen, und es wird daher unvermeidlich, einen Teil der Konzeptionen, welche das System bilden, von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu erklären. Im ganzen aber muß es möglich sein, sie getrennt zu halten. So entsprechen denn auch die ersten drei Abschnitte dieses Buches den aufgezählten drei Gesichtspunkten. Notwendig aber knüpft sich daran noch eine Aufgabe: die nämlich, zu untersuchen, in welcher Art jene genetischen Momente sich vereinigen, und wie sie sich im Geiste des Philosophen zu einem Ganzen zusammenschließen. Mit einem Worte: die Methode, nach welcher unbewußt oder bewußt, der Philosoph schafft und baut, mußte sich als ein vierter Gesichtspunkt den dreien, welche den Inhalt bestimmen, anreihen. Ja es war auf diesen Punkt, weil er eine umfassendere Bedeutung hat als jeder der drei anderen, ein besonderes Gewicht

Digitized by Google

zu legen, und dem entspricht es, wenn das letzte Kapitel sich zum längsten des Buches gestaltet hat.

Allein was ich schon im Beginn dunkel gefühlt hatte, das wurde mir während der Arbeit klar und klarer: daß nämlich das ergriffene Problem kein bloßes individuelles sei, daß ihm vielmehr eine typische Bedeutung zukomme. Schopenhauer ward mir immer deutlicher der Typus des Metaphysikers überhaupt. Seine Philosophie ward mir zum zweiten Male, aber in einem wesentlich veränderten Sinne, die Metaphysik κατ' ἐξοχήν. So wünschte ich denn, in dieser Spezialuntersuchung einen Beitrag zur Psychologie der Metaphysik geliefert zu haben.

Ob das gesteckte Ziel erreicht ist, werden kompetentere Richter zu entscheiden haben, als der Autor selbst es sein kann. Was ich in dieser Hinsicht hoffe, gründet sich wesentlich auf das Bewußtsein, daß meine Stellung zu der Aufgabe ihrer Lösung förderlich sein muß. Denn nur, was man innerlich durchlebt hat, kennt man ganz, aber nur dann, wenn es für unser Gefühlsleben völlig abgethan, wenn das Stadium des Hasses wie der Liebe durchlaufen ist, vermag man es zu erkennen.

Dieses Bewußtsein ist es denn auch, das mich ermutigte, die begonnene Arbeit zu vollenden und zu veröffentlichen, trotzdem, als sie sich ihrem Ende näherte, Kuno Fischers „Arthur Schopenhauer" erschien und damit die Frage an mich herantrat, ob eine Arbeit, die in engerem Rahmen denselben Gegenstand behandelt, nunmehr noch eine Berechtigung habe. Das Buch K. Fischers ist der erste umfassende Versuch, der Philosophie und zugleich der Person Schopenhauers in monographischer Darstellung gerecht zu werden; und schon dies allein würde dem Werke seine Bedeutung sichern. Es zeichnet sich durch alle die formalen Vorzüge aus, für welche die Arbeiten dieses Autors rühmlich bekannt sind. Und es stellt auch in der Auffassung einen wesentlichen Fortschritt gegenüber den früheren Behandlungen des Gegenstandes dar. Allein bei aller Anerkennung seiner Verdienste

Digitized by Google

konnte ich mich doch nicht darüber täuschen, daß die wesentlichsten Fragen von Fischer zwar scharfsinnig und gewandt erörtert, aber keineswegs gelöst und erledigt sind. Gerade in den beiden Hauptpunkten fand und finde ich mich im Gegensatz zu dem berühmten Historiker der Philosophie. Es sei mir gestattet, diesen Gegensatz gleich hier möglichst prägnant zu kennzeichnen, um dem Leser späterhin polemische Unterbrechungen zu ersparen.

Das erste Buch des Fischerschen Werkes, „Schopenhauers Leben und Charakter," hat wesentlich den Endzweck, das Verhältnis zwischen der Lehre und der Persönlichkeit des Philosophen festzustellen. Diese Frage ist — wenn man von einer vereinzelten Veröffentlichung Fr. Paulsens absieht[1]) — hier zum ersten Mal mit Ernst und Unbefangenheit ergriffen und hierin beruht gewiß ein entschiedenes Verdienst. Aber schon die Art, wie Fischer dieses Problem formuliert, trifft doch wohl den Kernpunkt nicht. „Wie hat sich" — sagt er S. 121 — „seine Lehre in seinem Leben, seine Philosophie in seinem Charakter dargestellt?" — Sollte nicht vielmehr die umgekehrte Fragestellung die richtige sein? Sollte es sich nicht wesentlich darum handeln, wie sich Leben und Charakter des Denkers in seiner Lehre wiederspiegeln? Die Frage, „inwieweit seine Lehre seinen Charakter moralisch umgestaltet oder auch nur veredelt habe" (K. F. S. 123), mag der Biograph bejahen oder verneinen: sie ist ganz zweiten Ranges, denn sie trägt zum Verständnis der Schopenhauerschen Philosophie nicht das Geringste bei.

Wie dem aber auch sein mag, zur Lösung des „Charakterproblems" nimmt K. Fischer zunächst einen unleugbar glücklichen Ansatz: er erklärt Schopenhauers Eigenart für eine wesentlich künstlerische; „der persönliche Ursprung" seiner Lehre ist ihm „der künstlerische Wahrheitsdrang." (S. 127). Allein so treffend das ist, so ist es doch eben nur ein Ansatz: die formale Eigenart, die pro-

[1]) Es ist ein anregender Aufsatz in der Deutschen Rundschau (Bd. XXXII S. 61 ff.), mit dem das erste Kapitel des vorliegenden Buches in einigen wesentlichen Punkten übereinstimmt.

Digitized by Google

duktive Methode wird damit glücklich bezeichnet, aber man sollte meinen, daß gerade aus dieser Auffassung nun erst recht die Verpflichtung erwüchse, zwischen dem Inhalt der Lehre und des Lebens einen Zusammenhang nachzuweisen. Denn welcher echte Künstler, von „künstlerischem Wahrheitsdrang" beseelt, vermöchte etwas anderes zu schildern, als was er selbst erlebt und gelitten hat? Fischer aber benutzt nun gerade diese Wendung, um das völlige Fehlen jenes Zusammenhanges festzustellen und — nach seiner Meinung — zu erklären. Schopenhauers Pessimismus soll ebensowenig innerlich erlebt sein wie seine Moralphilosophie. Schopenhauer hat nie den Zustand erlebt, von dem es heißt: „Wenn der Menschheit Leiden Euch umfangen." „Weder hat das Mitleid mit der leidensvollen Welt ihn so durchdrungen, daß er wirklich darunter gelitten hat, noch ist er selbst eine Beute leidensvoller Schicksale gewesen." (S. 125) Ja, Fischer versteigt sich zu der Behauptung, „daß Schopenhauer einer der glücklichsten Menschen war, die je gelebt haben." Sein Pessimismus war mithin zwar nicht „eitel Dunst und Schein," wohl aber ausschließlich „Ansicht, Anschauung, Bild." Da aber somit der innere, der organische Zusammenhang zwischen der Anschauung und dem Anschauenden völlig fehlt, so verwandelt sich für Fischer der Künstler unter der Hand in den Zuschauer, der „auf einem höchst bequemen Fauteuil mit seinem Opernglase, tieferschüttert und seelenvergnügt" der Tragödie des Weltelends folgt. Bedenklicher noch als diese bedenkliche Wendung ist die mehrfach wiederkehrende Vergleichung des Philosophen mit einem Schauspieler, der „seine Kraftstücke spielt und die tragischen und komischen Wirkungen in seiner Gewalt hat." Und wie befremdend ist die Gleichsetzung, mit welcher Fischer diese unter einander doch sehr abweichenden Anschauungen zusammenfaßt: „Schopenhauer ist der Zuschauer, meinethalben (!) der Schauspieler und (!) Dichter, nicht aber der Charakter und Held des Pessimismus gewesen." (S. 126.) So kommt Fischer thatsächlich doch nur auf einem Umweg zu der oft gehörten Behauptung zurück, daß zwischen Schopenhauers Lehre und Charakter ein untilgbarer, von innen

Digitized by Google

heraus nicht erklärbarer Widerstreit herrsche. Freilich bezieht er denselben ausschließlich auf die moralische Persönlichkeit des Philosophen, nicht auf die intellektuelle. Aber mit dieser Trennung ist für die Erklärung wohl nicht viel gewonnen. Und wenn dem feinfühligen Historiker der Hauch des Persönlichen doch nicht entgeht, der die Werke dieses persönlichsten aller großen Philosophen durchzieht, so führt das nur zu Widersprüchen, welche seine Stellung noch unklarer machen. Sehen wir von dem Gegensatz ab, in welchem die „Kraftstücke" des Schauspielers doch wohl ein für alle mal zum „künstlerischen Wahrheitsdrang" stehen, — wie stimmt es zu der oben angeführten Behauptung von Schopenhauers glücklichem Lebenslauf, die sich noch dazu u. a. ausdrücklich auf seine „unverwüstliche Gesundheit" stützt, wenn Fischer ihn S. 123 schwer belastet nennen muß, wenn er eingehend „die unerklärlichen und schrecklichen Angstgefühle" schildert, die ihn so oft bemeisterten (S. 17), wenn er ihm ausdrücklich zugesteht (S. 124): „Er hat in hohem Maße die Fähigkeit des Leidens gehabt und darum auch erfahren?" Und wie stimmt endlich zu der gesamten Auffassung Fischers der Satz S. 18: „Nehmen wir an, daß aus der ihm angeborenen Willensart eine Weltanschauung erwuchs, so konnte dieselbe nicht anders als schwermütig ausfallen, sich düster färben und pessimistisch gestalten?"

So finden wir uns am Ende von Fischers erstem Buche der Lösung des Charakterproblems, welches Schopenhauer darbietet, doch nicht wesentlich näher geführt: das Verhältnis zwischen Lehre und Leben des Philosophen erscheint nach wie vor unklar und zwiespältig. —

Das zweite Buch enthält die „Darstellung und Kritik" dieser Lehre. Die „Darstellung" folgt mit der bei Fischer gewohnten Objektivität und Treue der eigenen Darstellung des Philosophen; die „Kritik" deckt mit dem diesem Verfasser eigenen Scharfblick die fundamentalen Widersprüche auf, welche das System Schopenhauers unhaltbar machen. Nur Einzelheiten sind es, die man hier bemängeln kann: sie mögen, soweit nötig, an ihrer

Digitized by Google

Stelle unter dem Text Berücksichtigung finden. Im allgemeinen würde ein näheres Eingehen auf diese Teile des Fischerschen Werkes von unserer Aufgabe abführen, welche die Kenntnis der Schopenhauerschen Philosophie voraussetzt und die logischen Widersprüche des Systems von vornherein zugiebt. Mit dieser Aufgabe berühren sich vielmehr nur diejenigen Abschnitte Fischers, welche die genetische Analyse der Schopenhauerschen Metaphysik enthalten. Dem Umfang nach treten diese Teile des Werkes sehr zurück; es kommt hauptsächlich nur der kurze Abschnitt S. 291—294 in Betracht, dem in der ersten Hälfte des Buches der Abschnitt „die Entstehung des Hauptwerks" S. 44 ff. entspricht. An der erstgenannten Stelle nun erklärt Fischer „die Synthese zwischen Kant und Plato", zwischen der Lehre vom Ding an sich und der Ideenlehre für den eigentlichen Schwerpunkt des Schopenhauerschen Systems. „Unerschütterlich fest überzeugt von der Wahrheit der Kantischen Lehre vom Ding an sich und seiner gänzlichen Verschiedenheit von den Erscheinungen, — unerschütterlich fest überzeugt von der Platonischen Lehre in Ansehung der Ideen, mußte Schopenhauer die Vereinigung dieser beiden Wahrheiten zum Zielpunkt seiner eigenen Lehre machen." Der Monismus, ja die Willenslehre selbst sollen nur Folgerungen dieser Synthese sein. Allein mit dieser Behauptung stimmt die eigene Darstellung Fischers von der „Entstehung des Hauptwerkes" (S. 44 ff.) nicht überein. Zwar werden auch hier zu Anfang Kants und Platos Lehren als die zwei Grundüberzeugungen Schopenhauers bezeichnet, jedoch in der nunmehr folgenden ausgeführteren genetischen Darstellung tritt die Ideenlehre erst an vierter Stelle auf, und ihr Einfluß scheint ausschließlich auf die „Aesthetik und Kunstlehre" beschränkt. Die All-Einheits-Lehre jedoch, „welche das System erst zu einem Ganzen macht und zusammenschließt", ergiebt sich als eine Folgerung „aus der sekundären Beschaffenheit des Intellekts und der primären des Willens" (S. 47); erscheint mithin von der Ideenlehre völlig unabhängig und getrennt.

Digitized by Google

Ich glaube, daß die letztere Darstellung dem geschichtlichen Thatbestand näher kommt als die erste, obwohl diese in dem Fischerschen Buche einen prinzipiell wichtigeren Platz einnimmt. Aber auch hier widerfährt der All-Einheitslehre Schopenhauers noch nicht ihr Recht: denn diese ist überhaupt, genetisch genommen, für ihn keine Folgerung, sondern eine Grundanschauung; ja sie bildet, was im Laufe der folgenden Untersuchungen deutlich hervortreten wird, die Gedankensphäre, aus der seine Philosophie, wie überhaupt der größte Teil der nachkantischen Metaphysik, hervorwuchs. Will man Schopenhauers System eine Synthese nennen, so darf man es nur als eine solche zwischen Kant und Spinoza bezeichnen.

Nun ist es unbestreitbar, daß Schopenhauer selbst sich weit häufiger auf Plato als auf Spinoza beruft, ja daß die Anerkennung, die er dem letzteren zollt, nur eine bedingte ist und an sich nicht gerade auf einen grundlegenden Einfluß schließen läßt. Allein es ist eine ebenso unbestreitbare Thatsache, daß Schopenhauers eigene Darstellung uns einen Anhalt für die Beurteilung seines Verhältnisses zu seinen Vorgängern überhaupt nicht gewährt. Es wird dies in den beiden letzten Abschnitten dieses Buches besonders deutlich hervortreten. Aber von vornherein wird ein Kenner Schopenhauers wie K. Fischer es zugeben: hebt er doch selber die Verwandtschaft der Ausgangspunkte, ja der Grundgedanken Schopenhauers mit denen Fichtes und Schellings hervor; — wie aber könnte man, wenn man sich an Schopenhauers Darstellung hielte, jemals auf die Vermutung einer solchen Verwandtschaft kommen? Nicht Schopenhauers Äußerungen darüber, sondern einzig die thatsächlich vorliegende Gestalt des Systems und der Vergleich mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen kann uns die wahren Ursprungsbeziehungen seiner Lehre erschließen.

Dieser Vergleich nun zeigt uns freilich auch die Platonische Ideenlehre als ein Element der Schopenhauerschen Philosophie; aber als ein drittes und verhältnismäßig untergeordnetes. Ja sie fügt sich dem System nicht einmal wirklich ein; die Zwischenstellung, welche den Ideen zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung an-

Digitized by Google

gewiesen wird, ist so wenig in sich klar, so wenig in den übrigen Anschauungen und Definitionen der Schopenhauerschen Metaphysik begründet, daß sie vielmehr als ein störender Bestandteil im Ganzen des Systems erscheint. Thatsächlich könnte sie denn auch aus diesem Ganzen vollkommen eliminiert werden, ohne daß das Weltbild in seinen Grundzügen lückenhaft oder wesentlich verändert erschiene, — abgesehen freilich von der Aesthetik, die ganz und gar auf der Ideenlehre beruht.

Und gerade hier liegt der Punkt, weshalb vor einer Überschätzung der Platonischen Bestandteile bei Schopenhauer prinzipiell gewarnt werden muß. Denn dieselbe führt mit einer gewissen Notwendigkeit zu einer einseitigen oder doch jedenfalls allzu starken Betonung des ästhetischen Elementes in diesem System, ja sie fällt mit einer solchen fast zusammen.[1])

Nun darf sich K. Fischer freilich mit Recht darauf berufen, daß in der Objektivität seiner berichtenden Darstellung alle Teile der Schopenhauerschen Philosophie mit gleicher Ausführlichkeit berücksichtigt sind. Allein zunächst möchte doch eine gewisse Überschätzung des sachlichen Wertes, den er den ästhetischen Lehren Schopenhauers beimißt, die Folge jener Konstruktion sein. So ist es z. B. kaum anders als aus dieser Voreingenommenheit erklärlich, wenn

---

[1]) An dieser Einseitigkeit leidet z. B. die Arbeit meines Namensvetters Dr. Ernst Lehmann „Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre." (Straßburg 1889). Der Verfasser behauptet, „daß der innere Grund für die Einführung des ἓν καὶ πᾶν in Schopenhauers Philosophie ein ästhetischer gewesen ist" (S. 102), ja, „daß seine irrigen metaphysischen Ansichten sich auf ein berechtigtes ästhetisches Moment zurückführen ließen." (113). „Das kann aber wieder nur darin seinen Grund haben, daß das Schopenhauersche Philosophieren selber von der Aesthethik seinen Ausgangspunkt genommen hat" (ebend.). Und doch sagt derselbe Verfasser S. 103: „Die Ideen, als über den Individuen und damit dem Einzelwillen stehend, hatten, wie wir gesehen, für Schopenhauers metaphysisches System gar keine Bedeutung gehabt;" worauf er im folgenden ihre ästhetische Bedeutung des weiteren ausführt. (Vgl. meine Anzeige des Lehmannschen Buches in der Deutschen Litteraturzeitung 1889 Nr. 50. S. 1819 f.)

Digitized by Google

ein Kritiker wie K. Fischer behaupten kann, daß „Schopenhauer das Wesen der Musik zu erleuchten gewußt hat, wie keiner vor ihm", und wenn er das schiefe Urteil Richard Wagners reproduciert, welches die Bedeutung der Schopenhauerschen Musiklehre darin sucht, daß „er ihr eine von derjenigen der bildenden und dichtenden Kunst gänzlich verschiedene Natur zuspricht."[1]) Dem gegenüber ist es von Interesse, daß selbst ein so entschiedener — wenn auch freilich nicht unkritischer — Anhänger Schopenhauers, wie es O. Lindner war, die Aesthetik verwarf „und zwar darum, weil Schopenhauer das Wesen der Phantasie so gut wie gar nicht untersucht hat." (Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. S. 129.)

Aber was wichtiger als das Einzelne ist: niemand wird den Zusammenhang verkennen, der zwischen dieser genetischen Konstruktion der Schopenhauerschen Philosophie und der oben geschilderten Auffassung der Persönlichkeit des Philosophen besteht. Ist Schopenhauer von der Platonischen Ideenlehre, also von derjenigen Konzeption, die wesentlich für seine Aesthetik die bestimmende war, ausgegangen, liegt der sachliche Hauptwert seiner Leistungen in der Aesthetik: so stimmt das freilich sehr wohl zu dem Bilde, das K. Fischer im ersten Teil von dem künstlerisch gestimmten „Zuschauer" Schopenhauer entwirft. Seine monistische Ethik und sein pessimistisches Weltbild erscheinen dann nur als die von außen aufgegriffenen Gegenstände dieser künstlerischen Anschauung, ohne innern Zusammenhang mit der Persönlichkeit des Philosophen und seiner angeborenen Richtung. Dem gegenüber ist es schon vorhin hervorgehoben und es wird sich im Folgenden aufs deutlichste zeigen, daß man von einer ästhetischen Grundveranlagung Schopenhauers nur insofern mit Recht sprechen darf,

---

[1]) Daß dem Musiker Wagner die erhabene und gänzlich inkommensurable Stellung sympathisch war, die Schopenhauer seiner Kunst anwies, ist begreiflich genug. Im übrigen hat er sich mit Recht gehütet, die theoretischen und praktischen Konsequenzen zu ziehen, die sich aus Schopenhauers Lehre für das Musikdrama ergeben.

Digitized by Google

als die Art seines Schaffens den Charakter künstlerischer Thätigkeit trägt. Was aber den Inhalt seiner Lehre anbelangt, so bildet — und es wird eine der Hauptaufgaben unserer Untersuchung sein, dies nachzuweisen, — nicht der ästhetische, sondern der moralische Gedanke das beherrschende Centrum des Systems, und hier ist der gemeinsame Brennpunkt, in dem alle Strahlen der Philosophie wie der Persönlichkeit Schopenhauers zusammenschießen.

Digitized by Google

Persönlichkeit und Philosophie.

Denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens,
und wer viel lehren muß, der muß viel leiden.
Prediger Salomo.

Digitized by Google

Unter den großen Denkern, deren Namen die Geschichte der Philosophie überliefert, giebt es kaum einen zweiten, dessen Persönlichkeit eine so verschiedene Beurteilung erfahren hat, ja in der Gegenwart noch so viel umstritten wird, wie die Schopenhauers.

Enthusiastische Jünger haben — wie das niemals ausbleibt — die Begeisterung, mit welcher sie die Lehre erfüllte, unmittelbar auf die Person des Lehrers übertragen. Schopenhauer selbst hat sein Leben einmal ein heroisches genannt, und es konnte nicht ausbleiben, daß manche seiner Anhänger das Wort aufgriffen und zur Grundlage ihrer Auffassung machten [1]). Nun giebt es zwar sehr verschiedene Gestalten, die der Heroismus annehmen kann; nimmt man das Wort jedoch in dem unmittelbar einleuchtenden Sinne und bezieht es auf einen Mann, der für seine Lehre kämpft und leidet, so widerstreitet das äußere Leben Schopenhauers allzusehr dieser idealisierenden Auffassung, als daß sie sich über einen engsten Kreis unbedingter Anhänger hinaus durchsetzen könnte. Und es ist bemerkenswert, daß unter den persönlichen Freunden und Schülern Schopenhauers keiner gewesen ist, der diese Auffassung vertreten hat.

Noch ist in der älteren Frankfurter Generation die Erinnerung nicht erstorben an den seltsamen Tischgast des englischen Hofes, den kleinen schwerhörigen Herrn von altväterischer Eleganz,

---

[1]) So heißt es noch in einer jüngsten Veröffentlichung, (bei Schemann Schopenhauerbriefe S. XVI): „Schopenhauer hat durch sein Vorbild eines heroischen Lebenslaufes fast nicht weniger als durch seine Werke für seine Lehre geworben."

Digitized by Google

der in seltsamem Wechsel zwischen abweisender Schweigsamkeit und lebhaftester Erregung, mißtrauisch und reizbar, ironisch und grob, dem Einheimischen wie dem Fremden gleichmäßig bizarr erschien. Und dieses Wort, das schon die Mutter auf den Jüngling anwandte, hat sich weit über die Frankfurter Tischgenossen hinaus verbreitet. Ja es bezeichnete eine Zeit lang in gewissen litterarischen Kreisen das geltende Urteil über den Frankfurter Philosophen: man suchte die Einheit seiner Persönlichkeit und seiner Lehre darin, daß man beide gleichmäßig „bizarr" oder „paradox" fand. Allein es ist klar, daß mit diesen Ausdrücken — auch wo es anders gemeint war — thatsächlich nichts wiedergegeben ist, als der Eindruck des Fremdartigen, des Unverstandenen, den die persönliche wie die litterarische Erscheinung Schopenhauers hervorbrachte: es ist keine Auffassung, kein Werturteil, das durch sie bezeichnet wird, sondern ein Problem.

Gewichtiger als der Versuch, sich mit einer Phrase abzufinden, um über eine Frage hinwegzukommen, aber auch schwerwiegender als die kritiklose Begeisterung der Schule ist eine dritte Auffassung, nach der Leben und Lehre Schopenhauers von vornherein in einem entschiedenen Widerspruch stehen.

Schon bald nach dem Tode des Philosophen erfuhr es das litterarische Publikum, was die persönlich ihm Näherstehenden längst gewußt hatten, daß hinter jenem bizarren und abstoßenden Wesen, das nach außen hin zur Schau trat, sich die behagliche, wohlfundierte und wohlgeordnete Lebensführung eines vermögenden alten Hagestolz verbarg, der in seinen Studien Befriedigung, in seinem allmählich wachsenden Ruhm Glück fand, daneben aber auch den kleinen Freuden und Genüssen des Lebens keineswegs abgeneigt war. Es hätte nun gewiß gegen eine solche Existenz — die eines Epikureers im antiken Sinne des Wortes — nicht der mindeste Einwand erhoben werden können, um so weniger, da sie außer einem ausgeprägten Hang zur Einsamkeit keinerlei Extravaganzen aufwies. Allein dadurch, daß es Schopenhauer war, der Ver-

Digitized by Google

künder des Pessimismus und der Askese, der dieses Leben führte, erhielt das Bild einen eigentümlich widerwärtigen Zug: der Pessimist erschien als der blasierte Genußmensch, für den das Spiel mit Weltverneinung und Selbstkasteiung nur ein neues Reizmittel und zugleich ein Mittel selbstgefälliger Koketterie war. Freilich sind die gehässigen Verzerrungen, in denen dieses Gemälde von persönlichen und sachlichen Gegnern gelegentlich ausgeführt worden ist, vor dem einfachen Einblick in die Thatsachen, wie sie die herausgegebenen Briefe und die Gwinnersche Biographie eröffnen, mehr noch als vor den beredten Verteidigungen begeisterter Apologeten allmählich verblichen. Aber eine verwandte, wenn auch gemilderte Auffassung, hat sich doch vielfach durchgesetzt; und noch in den neuesten Darstellungen bleibt der Zusammenhang zwischen dem Charakter und der Philosophie Schopenhauers zerrissen; der Philosoph erscheint als der behagliche Zuschauer, dessen innerem Leben der Inhalt seiner Lehre fremd ist, ja für den der Pessimismus nur die Färbung des Weltbildes ist, das ihm den Genuß, den er selbst als den höchsten gepriesen hat, den künstlerischen, darbietet.

Allein auch diese Auffassung hat etwas Unbefriedigendes. Denn jede Zeile, die Schopenhauer geschrieben hat, macht nicht etwa nur auf den, der im Bann seiner Anschauungen steht, sondern auch auf den unbefangenen Beurteiler den Eindruck des tiefsten Ernstes und zugleich des Persönlichen, Selbsterlebten. Und wäre dem anders, welche Ursache hätten wir, ernst zu nehmen? Freilich wäre es ungerecht und unsachlich, zwischen den einzelnen Thaten eines Denkers und seinen Lehren durchgehends Übereinstimmung zu verlangen, wohl aber muß eine innere Einheit der Überzeugung in Leben und Lehre zu Tage treten. Jede ernstliche und wahrhafte Philosophie muß aus dem Innenleben des Philosophen herausgewachsen sein, selbst wenn sie in seinem äußern Leben gar nicht oder nur unvollkommen widergespiegelt wird. Und je entschiedener sich eine Philosophie als ethische Überzeugung

Digitized by Google

giebt, desto weniger wird man die Forderung nach Einheit des persönlichen und des philosophischen Charakters abweisen können, ohne zugleich der philosophischen Gesinnung den Ernst abzusprechen.

Nun giebt es wenige philosophische Systeme, denen der Charakter einer bestimmten ethischen Überzeugung so entschieden aufgedrückt ist wie dem Schopenhauers. Und doch ist es unleugbar, daß dem äußern Anscheine nach sein Leben und sein persönliches Wesen diesem Charakter nicht entsprechen, und daß auf den ersten Anblick die Meinung Recht zu haben scheint, nach der Schopenhauers Philosophie nicht sowohl erlebt als geistreich ersonnen ist.

Zwei Züge sind es hauptsächlich, welche dieser Philosophie ihren Charakter verleihen, und in beiden scheint eine entschiedene Diskrepanz zwischen Lehre und Leben zu Tage zu treten. Der erste ist der Pessimismus, die tragische Weltanschauung, welche im Dasein nur Leiden erblickt und in der Verneinung der Welt, in der Aufhebung des Individuums und seines Willens das einzige Heil, die wahre Seligkeit erkennt. Der zweite ist der Altruismus, der Schopenhauers Ethik entschiedener als irgend ein anderes philosophisches System des Occidents beherrscht. Die Individuen werden hier nicht in bezug auf ihren Wert gleich gestellt, sondern ihrem Wesen nach identificiert; das fremde Leiden ist nur dem Scheine nach etwas anderes als eigenes Leiden. Das Fundament aller Moral ist das Mitleid, und tugendhaft ist der, welcher „weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen Sich und Andern." (I 439.)[1])

Und was zeigt sich uns für ein Bild, wenn wir das äußere Leben Schopenhauers ins Auge fassen?

Ein gleichmäßiges, mit behaglicher Pedanterie geordnetes Dasein; eine fest geregelte Abwechselung zwischen geistiger Arbeit,

---

[1]) Seitenzahlen ohne Nennung des Buchtitels beziehen sich auf die 4. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung".

Digitized by Google

leichterer Lektüre, ästhetischen Genüssen und körperlicher Erholung; eine Lebensweise, die ausgesprochenermaßen dem Vorbilde Kants folgt, aber doch einen mehr großstädtischen und weltmännischen Anstrich trägt; — der allein maßgebende Gesichtspunkt das körperliche und geistige Wohlbefinden des Philosophen, und der unverhüllte Wunsch, dieses Dasein so weit wie möglich zu verlängern. Über dem Ganzen liegt der ausgeprägte Egoismus einer behäbigen Junggesellenexistenz. Besonders auffallend ist, daß jede tiefere Gemütsbeziehung fehlt. Die Familieninstinkte, die bei den meisten genialen Individuen schwach entwickelt sind, gehen ihm völlig ab. Von all seinen Freunden scheint er nur für einen — Adam v. Doß — eine persönliche Zuneigung empfunden zu haben. Im übrigen war es das eigene Interesse, zuweilen die Dankbarkeit, was ihn an die einzelnen Mitglieder der kleinen, allmählich zunehmenden Gemeinde band, die sich um ihn sammelte und seinen Ruhm verkündete. Das einzige Wesen, das er wahrhaft liebte, war sein Pudel.

Dagegen zeigt sich in der Art, wie Schopenhauer das eigene Ich in diesen Verhältnissen behauptete, eine Zähigkeit, die bis zum Starrsinn ging. Mit derselben zähen Festigkeit, mit der er die Gewohnheiten seines täglichen Lebens aufrecht erhielt, hielt er an seinen Meinungen und Überzeugungen, von denen er niemals eine gewechselt hat, nachdem sie einmal feste Gestalt gewonnen. Und phänomenal ist die ungebrochene Sicherheit, mit welcher der Schriftsteller mehr als dreißig Jahre hindurch schweigende Nichtbeachtung ertrug, ohne sich auch nur auf einen Augenblick an seinen Ansprüchen auf die höchste Ruhmeskrone, ohne sich an dem kleinsten Teil seiner Lehre irre machen zu lassen. Wenn er sich angegriffen oder bedroht glaubte, dann ward seine Festigkeit zu einer Härte, die bis zur Mitleidlosigkeit ging. Zwar die kalte Geringschätzung, mit der er sich von der Mutter abwandte, wird durch die Persönlichkeit dieser Frau und ihr Benehmen begreiflicher, als es die meisten Beurteiler Schopenhauers zugeben wollen; aber

Digitized by Google

bezeichnend ist, wie er die schuldlose Schwester, von der er nur Freundliches erfahren, mit zur Seite stieß. Mit seinem ersten Apostel Frauenstädt, dem er doch selbst die größten Verdienste um die Verbreitung seines Namens zuerkannte, brach er um eines Einwurfs willen, der sich gegen einen einzelnen Punkt seiner Lehre richtete, auf Jahre hinaus jede Verbindung ab.

Er selbst war sich der Härte seiner Natur vollkommen bewußt und suchte sie keineswegs zu verleugnen. Als Doß die Vermutung eines englischen Kritikers, daß Schopenhauers „Gemüt eben nicht das mildeste sei," mit Bezugnahme auf seine Ethik abgelehnt hatte, entgegnet er ihm sehr charakteristisch: „Der Engländer hat Recht, daß mein Gemüt nicht das mildeste ist: aber ich wollte nicht, daß dem anders wäre: denn eine Milch- und Wasser-Natur kann keine Werke schaffen."[1])

Die geschilderten Eigenschaften kamen ihm bei der Behauptung des Vermögens zu gute, auf dem seine äußere Existenz beruhte. Man könnte nicht sagen, daß Schopenhauer einen übertriebenen Wert auf das Geld gelegt hätte; es war ihm sein ganzes Leben hindurch nur Mittel zum Zweck, und dieser Zweck war das Otium, das für große philosophische Leistungen nun einmal unerläßlich ist. Auch zeigt seine Lebenseinrichtung bei aller geregelten Bestimmtheit keine Spur von Geiz; selbst ein Zug von Wohlthätigkeit fehlt nicht ganz. Allein in der Zähigkeit, mit der er unter Schwierigkeiten und Kämpfen aller Art seinen Besitz behauptete, in der Geschicklichkeit, mit der er ihn vermehrte, zeigt sich ein angeborener Sinn für Besitz und Erwerb, der bei dem weltabgewandten Philosophen zum mindesten überrascht. Durch die Verbindung jener Eigenschaften wußte er sein Vermögen aus drohendem Ruin zu retten, und wie sein Biograph berichtet, gelang es ihm später trotz großer Kapitalsverluste, die durch eine verfehlte Speculation herbeigeführt waren, sein Ein-

---

[1]) Schemann, Schopenhauer-Briefe S. 250, 256.

Digitized by Google

kommen allmählich zu verdoppeln.[1]) Überaus bezeichnend sind die Briefe Schopenhauers an den Chef jenes Handlungshauses, dessen Bankerott seinen Besitz bedrohte.[2]) „Es thut mir von Herzen leid," schreibt er unter anderem, „daß ich Ihnen so lästig fallen muß. Auch kann ich mir denken, daß von Ihrem Standpunkte aus mein Verfahren hart und unbillig erscheinen mag. Aber das ist eine bloße Illusion, welche verschwindet, sobald Sie erwägen, daß ich ja nichts will, als mir nur das nicht nehmen lassen, was mit dem größten und unbestrittensten Rechte mein ist und worauf überdies mein ganzes Glück, meine Freiheit, meine gelehrte Muße beruhen, ein Gut, das auf dieser Welt meines Gleichen so selten zu teil wird, daß es fast so gewissenlos als schwach wäre, es nicht auf das Äußerste zu verteidigen und mit aller Gewalt festzuhalten." Und späterhin: „Sie sehen, daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein." —

Wie der ganze Mann breit und fest wurzelnd in der Erde steht, so darf man sich nicht wundern, daß er mit Zähigkeit am Dasein hängt. Ja in den Briefen seines Alters macht sich eine natürliche Scheu vor dem Tode deutlich fühlbar, wiewohl sie niemals mit würdeloser Nacktheit hervortritt. „Es wäre doch erbärmlich, wenn er jetzt sterben sollte," äußerte der Zweiundsiebzigjährige zwei Tage vor seinem Tode zu Gwinner.[3])

Ein maßvoller, doch behaglicher Daseinsgenuß statt der pessimistischen Weltverneinung und das entschiedenste Streben nach Behauptung des eigenen Ich statt altruistischer Aufopferung: das ist das Bild, das uns das äußere Leben Schopenhauers zeigt. Hält man hiergegen etwa die weltentsagende Einsamkeit Spinozas oder das kampferfüllte Leben und den Opfertod Fichtes, so tritt der Unterschied freilich grell hervor, und wohl mag es auf den ersten Anblick scheinen, als ob die Einheit zwischen dem Mann

[1]) Gwinner, Schopenhauers Leben S. 546. 337. [2]) Ausführlich mitgeteilt bei Gwinner S. 205—220. [3]) a. a. O. S. 614.

Digitized by Google

und seinem Werk, die für die genannten beiden wie für alle großen Philosophen charakteristisch ist, Schopenhauer abgehe. Und doch thut man ihm Unrecht, wenn man hier stehen bleibend ihm jene Einheit kurzweg aberkennt. Denn das eben entworfene Bild, das den landläufigen Darstellungen nur allzusehr entspricht, leidet an einer doppelten Einseitigkeit. Es hält sich ausschließlich an die Außenseite der Lebensgestaltung Schopenhauers und berücksichtigt das Innenleben des Philosophen gar nicht oder doch nur in einzelnen Zügen; und es faßt im Zusammenhang hiermit allzu überwiegend das höhere Lebensalter ins Auge, den Zeitabschnitt, wo die innere Entwicklung bereits abgeschlossen ist und der erworbene Charakter sich nach außen hin bethätigt. Schopenhauer hat bekanntlich früh den Standpunkt der Weltbetrachtung erreicht, der für ihn der endgiltige war, und er hat die einmal gewonnenen Ueberzeugungen — wir haben es schon vorhin hervorgehoben — mit der ihm eigentümlichen Zähigkeit unverbrüchlich festgehalten. Daher ist die philosophische Weltanschauung der Parerga wesentlich noch dieselbe wie im ersten Bande des Hauptwerks. Aber doch ist diese Weltanschauung nur erklärbar aus der Persönlichkeit und dem Geisteszustand des jugendlichen Mannes der das Hauptwerk geschaffen, nicht aus dem Wesen des Greises, der die Parerga verfaßt hat. Jene also gilt es zu erkennen, die Gesamtentwicklung der Persönlichkeit müssen wir überblicken, wenn wir die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Mann und seinem Werke beantworten wollen: zwar nicht auf die einzelnen chronologischen Bestimmungen kommt es hierfür an und wenig auf die äußeren Momente, die auf sein Leben eingewirkt haben: wohl aber auf die Anlagen, welche von Anfang an als die entscheidenden hervortreten, und auf die Richtung, in der sie sich entwickelt haben.

Überblicken wir in diesem Sinne das Bild, das die Persönlichkeit Schopenhauers darbietet, so zeigt es uns zunächst eine durch und durch cholerische Komplexion, ein Temperament, das empfindlichste Reizbarkeit mit außergewöhnlicher Tiefe der Erregungen

Digitized by Google

verbindet und dessen Heftigkeit ihm selbst zur Qual ist. Es ist ein Selbstportrait, welches der Philosoph an der bekannten Stelle der Parerga (I 361) entwirft, wo er schildert, „daß die großen Geistesgaben, in Folge der überwiegenden Nerventhätigkeit, eine überaus gesteigerte Empfindlichkeit für den Schmerz, in jeglicher Gestalt, herbeiführen, daß ferner das sie bedingende leidenschaftliche Temperament und zugleich die von ihnen unzertrennliche größere Lebhaftigkeit eine ungleich größere Heftigkeit der durch diese erregten Affekte herbeiführt, während es doch überhaupt mehr peinliche als angenehme Affekte giebt." Ein einzelnes, aber beredtes Zeugnis dieser nervösen Empfindlichkeit ist das Kapitel „Über Lärm und Geräusch" im zweiten Bande der Parerga[1]). Aber über Einzelheiten hinaus zeigte sein Wesen, zumal in den Jünglings- und Mannesjahren, durchweg eine Reizbarkeit der Nerven und eine Heftigkeit des Temperamentes, welche ihn seiner Umgebung abstoßend erscheinen ließ, ihm selbst aber den Umgang mit anderen noch unerträglicher machte. Zum großen Teil hieraus entstand jene Neigung zur Abgeschlossenheit und Einsamkeit, die ihn mitten im Getriebe der Großstadt frühzeitig zum Einsiedler machte. Und im engsten Zusammenhang hiermit wieder stand ein Hang zu Mißtrauen und Argwohn, der ihn sein Leben lang peinigte und ihm den Verkehr mit Menschen vollends verleidete. Freilich wurde diese Anlage auch noch durch einen andern Zug seiner Natur gefördert. Aus jener übermäßigen Reizbarkeit des Nervenlebens nämlich erwuchs ihm eine peinigende Angst vor Tod und Schmerz, die seltsame Kehrseite zu jener zähen Festigkeit der Selbsterhaltung, die sich in seinem äußeren Leben aussprach. Angstgefühle der heftigsten Art und durchaus pathologischen Charakters peinigen ihn sein Leben lang: sie nehmen die verschiedensten Gestalten und Richtungen an und erscheinen

---

[1]) Schon Lindner zieht es in diesem Zusammenhange an: Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. S. 54.

Digitized by Google

häufig zu fixen Ideen verdichtet.[1]) Der schneidende Widerspruch, in dem diese rein physische Angst vor dem Tode zu seinen Anschauungen vom Werte des Lebens stand, mußte seiner Umgebung schon früh auffallen. „Ich lebe ungern", schrieb ihm seine Schwester Adele, als er vor der Cholera geflüchtet war; — ich bin stark genug, um diese Oede zu ertragen, aber ich wäre der Cholera herzlich dankbar, wenn sie mich ohne heftige Schmerzen der ganzen Historie enthöbe. Daher ist mir deine Angst, da auch Du Dich unglücklich fühlst und oft dem Leben entspringen wolltest durch irgend einen Gewaltschritt — seltsam."[2])

Mit der Reizbarkeit seiner Nerven steht eine überaus erregbare Phantasie im engsten Zusammenhang. Und gerade aus seiner Scheu vor Schmerz und Tod erklärt es sich, daß diese Phantasie wie magnetisch angezogen immer wieder zu jenen Bildern zurückkehrt. Ein eigentümliches Verhältnis der Wechselwirkung besteht zwischen dem düsteren Temperament Schopenhauers und seiner abnorm starken Einbildungskraft: diese wird von jenem befruchtet, sie erhält eine Richtung auf das Finstere, die nun ihrerseits wieder auf das Temperament Schopenhauers zurückwirkt. Wer könnte es verkennen, daß er selbst unter den Qualen leidet, die er so oft mit brennenden Farben ausmalt?

Die Heftigkeit seines Temperamentes äußert sich nun aber ferner in einer leidenschaftlichen Sinnlichkeit, die den Jüngling erfüllte und peinigte. Ein ergreifendes Zeugnis dieser Qualen bilden jene Verse des noch nicht Zwanzigjährigen, in denen sich der junge Geist voll Erbitterung aufbäumt gegen den Naturzwang, dem er sich unterlegen fühlt:

O Wollust, o Hölle,
O Sinne, o Liebe,
Nicht zu befried'gen
Und nicht zu besiegen!
Aus Höhen des Himmels

[1]) Man kann das Verzeichnis derselben bei Gwinner S. 480 nachlesen.
[2]) Gwinner S. 388.

Digitized by Google

Hast du mich gezogen
Und hin mich geworfen
In Staub dieser Erde.
Da lieg ich in Fesseln.
— —
Und jegliches Streben
Nach oben mißlingt mir.

Ein ganz entsprechendes Selbstbekenntnis aus einer Zeit, in welcher jene Qualen hinter ihm lagen, enthält in einer allgemeinen Form das Kapitel „Vom Unterschied der Lebensalter" im ersten Bande der Parerga. „Man pflegt die Jugend die glückliche Zeit des Lebens zu nennen und das Alter die traurige. Das wäre wahr, wenn die Leidenschaften glücklich machten. Von diesen wird die Jugend hin- und hergerissen, mit wenig Freude und vieler Pein. — — Viel richtiger schätzt Plato das Greisenalter glücklich, sofern es den bis dahin uns unablässig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist." Es ließe sich behaupten, daß dieser Trieb „einen beständigen, gelinden Wahnsinn im Menschen unterhalte; so daß er erst nach Erlöschen desselben ganz vernünftig würde." Jedenfalls sei die der Jugend eigene Melancholie und Traurigkeit darauf zurückzuführen, „daß die Jugend noch unter der Herrschaft, ja dem Frohndienst dieses Dämons steht, der ihr nicht leicht eine freie Stunde gönnt und zugleich der unmittelbare oder mittelbare Urheber fast alles und jedes Unheils ist, das den Menschen trifft oder bedroht." [1])

Die Leidenschaft der Jugend löst im Mannesalter eine andere ab.[2]) Ein glühender Ehrgeiz, der sich auf das höchste Ziel, die Unsterblichkeit richtet, aber doch auch nach äußerer Anerkennung im Leben verlangt, wird dadurch, daß ihm diese Anerkennung lange versagt bleibt, zu einer nagenden Qual gesteigert. Man mag lächeln

[1]) Parerga I 523 f. — Eine Reihe persönlicher Äußerungen derselben Art haben uns seine Freunde überliefert. Gwinner S. 529. Lindner, a. a. O. S. 62.

[2]) Über diesen Wechsel der Leidenschaften war sich Schopenhauer selbst klar (s. Frauenstädt, Memorabilien S. 412), wenn er auch die Ruhmsucht erst dem Greisenalter zugestehen wollte.

Digitized by Google

über die naive Freude an jedem anerkennenden Citate, jedem rühmenden Zeitungsbericht, von der die Briefe seines letzten Jahrzehnts erfüllt sind; aber man würde sehr irren, wollte man in diesen oft grotesken Ausbrüchen des Selbstgefühls nichts weiter als den Ausfluß greisenhafter Eitelkeit erblicken. Es ist vielmehr der Heißhunger nach Anerkennung, der ein Leben hindurch ungestillt geblieben ist und sich nun in der endlichen Befriedigung nicht genug thun kann.

Und wehe denjenigen, denen er mit Recht oder Unrecht Schuld daran beimaß, daß seinen gebieterischen Bedürfnissen die Befriedigung versagt blieb! Die Kraft seines Hasses entsprach der Energie seiner übrigen Instinkte. Sie überstieg jedes Maß und machte es ihm vollkommen unmöglich, dem Gegner gegenüber irgend welche Gerechtigkeit zu üben. Ja selbst der gemeine Zug des Neides lag ihm nicht völlig fern: hatte er Ursache die Anhänger Hegels persönlich zu bekämpfen, weil sie ihm Licht und Luft raubten, so gab es kein Motiv, das seiner Polemik gegen Fichte und Schelling eine persönliche Schärfe verleihen konnte, als der Neid über eine Anerkennung, die ihm selbst versagt blieb. Also auch die Instinkte, die er selbst als die eigentlich bösen bezeichnete, regten sich in ihm.

Bezeichnend ist eine mündliche Aeußerung, die Gwinner aufbewahrt hat[1]) und von der wir mit Fug annehmen dürfen, daß Schopenhauer sie auf die eigene Persönlichkeit bezogen hat: „Es sei ihm schon in jungen Jahren aufgefallen, daß der Hund, dieses gezähmte Raubtier, der Verwandte, vielleicht ein Abkömmling des Schakals oder des Wolfs, der treue, liebevolle, gelehrige, menschenähnliche Gefährte des Menschen geworden, das harmlose, grasfressende Schaf aber nicht; und daß beim Menschen etwas Ähnliches stattzuhaben scheine, indem die ursprünglich wilden, harten, mit starken sinnlichen Neigungen und Leidenschaften behafteten Naturen zu den höchsten Tugenden gelangten, wie

[1]) a. a. O. S. 537.

Digitized by Google

denn schon Platon die starke Neigung zum Bösen in den trefflichsten Naturen bemerkt habe." —

Das ist die eine Seite der Natur Schopenhauers: aus einem Temperamente von düsterer Wildheit, von reizbarster Heftigkeit erwachsen ihm Instinkte von außergewöhnlicher Stärke; die sinnlichen und überhaupt die egoistischen Triebe des Durchschnittsmenschen erscheinen bei ihm fast alle in außergewöhnlicher Steigerung, ihm selbst eine Quelle der Qual. Wenn jemals das Wort: „Die Leidenschaft bringt Leiden!" zur Wahrheit geworden ist, so war es in dieser dämonischen Natur.

Aber mit nicht minder elementarer Gewalt macht sich nun auf der anderen Seite ein gebieterischer Zug geltend, der ihn ins Intellektualleben hineintreibt: das Bedürfnis, die Welt und sich selber denkend zu durchdringen, der Trieb, die Gegenstände, die ihn umgeben, die ihn als Reizmittel oder Schreckniſſe gleichmäßig peinigen, aufzulösen in die reinen Formen der Abstraktion und der logischen Verhältnisse und aus diesen Formen eine neue Welt zu gestalten.

Diese intellektuellen Triebe bilden bei ihm das einzige, freilich aber auch ein vollwiegendes Gegengewicht gegen die Heftigkeit der natürlichen Instinkte. Sie ersetzen ihm zunächst das eigentliche Gemütsleben, das — nicht erst bei dem Greise — in seinen persönlichen Beziehungen fast völlig zurücktrat. Denn der Leidenschaftlichkeit seines Hasses entsprach nicht eine gleiche Fähigkeit zu lieben. So stark die Sinnlichkeit bei ihm entwickelt war, so wenig wissen wir von irgend einer tieferen Neigung, die ihn an eine Frau gefesselt hätte. Aber auch seinen Freundschaften fehlte, wie das schon oben hervorgehoben werden mußte, — vielleicht von einer Knabenfreundschaft abgesehen — jeder wärmere Zug. Sein ganzes Gefühlsleben wurde durch den geistigen Zusammenhang absorbiert, in dem er sich mit den großen Denkern der Vorzeit fühlte. Hier zollte er — und nicht blos äußerlich — die Pietät, die er den Lebenden, etwa mit Ausnahme Goethes, immer versagte. Buddhas und Kants Bilder schmückten neben

Digitized by Google

dem seines großen Weimarer Lehrers sein Zimmer; dem „Siegreich Vollendeten" widmete er eine ganz persönliche Verehrung. Aber noch weit höher und unmittelbarer richtete sich sein Gefühlsleben auf sein eigenes Werk:

> Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen,
> Wand sich's empor aus meinem innern Herzen, —

singt er von ihm, und wie er sein ganzes Leben hindurch an dem Geschaffenen feilte, so verfolgte er das Schicksal seiner Gedanken nach vor- und rückwärts mit einer liebevollen und ängstlichen Sorgfalt, die durch das Motiv des persönlichen Ehrgeizes doch nicht hinlänglich erklärt würde.

Alle Lichtseiten seiner Natur liegen in der Richtung des Intellektuellen. „Es gehe, wie es wolle, er habe zum wenigsten ein reines intellektuelles Gewissen", konnte er mit Recht sagen: es waren die letzten Worte, die Gwinner zwei Tage vor seinem Tode von ihm hörte.[1]) Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit waren auch im persönlichen Verkehr hervorstechende Züge seines Wesens[2]), und wie sie die Quelle mancher Rücksichtslosigkeit wurden, so konnte doch anderseits „die strahlende Wahrheitsliebe und die feurige Begeisterung für das erkannte Richtige und Rechte", welche ihm aus den Augen leuchtete, zu einem Bande höchster Anziehungskraft werden, und in diesem Sinne durfte sein Schüler Lindner mit Recht von seiner bezaubernden Liebenswürdigkeit sprechen, „wenn er ihm näher stehenden Naturen begegnete."[3])

Betrachten wir nunmehr die Eigenart dieser intellektuellen Triebe näher und suchen wir sie verwandten Erscheinungen anzureihen.

Man darf unter den schöpferischen Denkern allgemein zwei Klassen unterscheiden: solche die von einer Frage, einem Zweifel erfaßt und aufgestachelt, suchend und forschend weiter vordringen von Problem zu Problem, — und solche, die, von einer genialen Anschauung, einer intuitiven Konzeption ausgehend, diese zu einem

---

[1]) a. a. O. S. 615. [2]) Zeugnisse bei Gwinner S. 405. [3]) a. a. O. S. 17.

Digitized by Google

philosophischen Weltbilde zu gestalten suchen. Für jene ist das begriffsmäßige Denken das Mittel zur Lösung der Fragen, die zu suchen das intellektuelle Bedürfnis sie zwingt, für diese sind die Begriffe der Stoff, aus dem sie ihr Weltgemälde gestalten. Es ist klar, daß nur die ersteren durch einen eigentlichen Forschertrieb, die anderen jedoch durch eine mehr künstlerische Veranlagung zur Produktion getrieben werden. Den größten Philosophen der Weltgeschichte — einem Platon, Spinoza, Kant — eignet vielleicht, wiewohl in ungleicher Mischung, von beiden Richtungen etwas. Bei den meisten der übrigen ist es leicht zu erkennen, nach welcher von beiden Seiten ihre Veranlagung neigt. So ist z. B. bei den meisten englischen Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts der Forschungstrieb, der sich auf eine bestimmte Gruppe von Problemen richtet, ebenso charakteristisch wie der künstlerische Gestaltungstrieb für die idealistischen Nachfolger Kants.

In die Reihe dieser letzteren gehört denn auch Schopenhauer. Schon im Ton seiner Darstellung tritt dieser Charakter hervor. Das ist nirgends der Stil eines Suchenden, der seine Leser anleitet mit ihm zu forschen; es ist überall die autoritative Stimme eines Lehrers, der seinen Schülern mitteilt, was ihm längst feststeht, oft die Stimme eines Künstlers, der seinem Publikum weisen will, was er selbst geschaut hat.

Und die Art seines philosophischen Schaffens entspricht dem. Was sie vor allem kennzeichnet, ist einmal die außergewöhnliche Kraft, mit welcher Schopenhauer einen Gedanken zu Ende denkt und bis in die letzten Konsequenzen hinein verfolgt, ohne vor dem Extrem, ja vor der Paradoxie zurückzuscheuen: anderseits jedoch fällt ebenso entschieden auf, daß er da, wo mehrere solcher Gedankenreihen aufeinanderstoßen, für die entstehenden Widersprüche kein Gefühl hat. Sie beunruhigen ihn nicht, auch da, wo er sie sieht. Niemals entsteht ihm daraus ein Zweifel an der Wahrheit seiner Lehre. Wenn er sich überhaupt auf den Widerspruch einläßt so geschieht es, um ihn als belanglos darzustellen.

Digitized by Google

Man sieht: es war weniger ein logisches als ein künstlerisches Bedürfnis, das den letzten Impuls zu seinen Werken gab. Nicht ein begriffsmäßiges Problem, sondern eine künstlerische Anschauung war es, von der er ausging.[1]) — Er selbst hat das mit einer für ihn charakteristischen Verallgemeinerung ausgesprochen: „Eine anschauliche Auffassung der Dinge ist allemal der Zeugungsprozeß gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern." (II 432 f.)

Man darf nun vielleicht den Satz wagen, daß alles künstlerische Schaffen beglückender ist als wissenschaftliches Forschen. Der Stachel, der den Forscher in die Bahn treibt, der Zweifel und das Bedürfnis nach Klarheit hat an sich nichts Beglückendes: es ist vielmehr ein Zustand des Mangels, der nach Befriedigung verlangt. Nur durch mühevolle Arbeit kann ihm diese zu Teil werden, und doch ist der befriedigende, ja beglückende Moment des gelösten Zweifels niemals von Dauer: denn ein Problem gebiert das andere, und von Frage zu Frage wird der Denker, den der Forschungstrieb beseelt, rastlos weitergetrieben. Der Künstler dagegen geht von einer Anschauung aus, die sich seinem Inneren begeisternd und erhebend enthüllt, und durch das Zwischenstadium mühevoller, zuweilen peinvoller Arbeit strebt er doch einem nicht minder beglückenden Ziele zu: der Darstellung des innerlich Geschauten in der äußeren Anschauung.

Wie dem nun aber auch im allgemeinen sein möge, jedenfalls ist es für Schopenhauers Verhältnis zur Philosophie bezeichnend, daß die philosophische Produktion bei ihm durchaus aus einer künstlerischen Schaffensfreudigkeit hervorging. Wohl hatte auch er das Recht, von den Geburtsschmerzen des Genius zu sprechen, aber was er empfand, sind nur die Schmerzen des Künstlers, der nach Gestaltung seines Stoffes ringt: die Pein des Zweifels und die

[1]) In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, hat K. Fischer Recht, wenn er Schopenhauers Denkart eine künstlerische nennt (vergl. S. 5 f).

Digitized by Google

Qual des wegelosen Forschens scheint er niemals gekannt zu haben. Bezeichnend ist, wie er selbst die Entstehung seines Werkes schildert[1]): „Während meines vierjährigen Aufenthaltes in Dresden ist es gewesen, daß in meinem Kopfe, gewissermaßen ohne mein Zuthun, mein philosophisches System, strahlenweise wie ein Krystall zu einem Centro konvergierend, zusammenschoß, so wie ich es sofort im ersten Bande meines Hauptwerkes niedergelegt habe."

Aus allem nun, was uns bisher entgegengetreten ist, dürfen wir zunächst dies eine Facit ziehen: wie für Schopenhauer die Heftigkeit seiner Willensimpulse eine stete Quelle der Qual und des Leidens waren, so war ihm die intellektuelle, die philosophische Thätigkeit die Quelle innerer Befriedigung, ja der reinsten Glückseligkeit. „Im Reiche der Wirklichkeit", sagt er (Parerga I 533), „so schön, glücklich und anmutig sie auch ausgefallen sein mag, bewegen wir uns doch stets nur unter dem Einfluß der Schwere, welcher unaufhörlich zu überwinden ist: hingegen sind wir, im Reiche der Gedanken, unkörperliche Geister, ohne Schwere und ohne Not. Daher kommt kein Glück auf Erden dem gleich, welches ein schöner und fruchtbarer Geist, zur glücklichen Stunde, in sich selber findet."

Das Glück nun, welches Schopenhauer im philosophischen Anschauen und Schaffen suchte und fand, war vor allem Friede, war Erlösung von der Heftigkeit der Willensinstinkte und der Leiden, die sie ihm bereiteten. „Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes als das Freiwerden des Intellekts, wenn dieser seines Dienstes unter dem Willen einstweilen enthoben ist." (II 434.) Die „Kontemplation" also „verdrängt das Wollen aus dem Bewußtsein." (II 443.) Philosophische und künstlerische Thätigkeit ist willenlose Betrachtung. Das Glück dieses Zustandes nun, die Seligkeit des willenlosen Betrachtens

[1]) In den autobiographischen Notizen für Erdmann; bei Schemann a. a. O. S. 332.

Digitized by Google

wird Schopenhauer nicht müde zu preisen, er schildert sie mit ergreifenden Zügen: „Solange unser Bewußtsein von unserem Willen erfüllt ist, solange wir dem Drange der Wünsche, mit seinem steten Hoffen und Fürchten, hingegeben sind, solange wir Subjekte des Wollens sind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe. Ob wir jagen oder fliehen, Unheil fürchten oder nach Genuß streben, ist im Wesentlichen einerlei: die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtsein; ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rad des Ixion. — Wenn aber äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Willens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe auf einmal eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still." (I 231).

So durchlebte Schopenhauer, was Kant und Schiller das Interesselose der künstlerischen Anschauung nannten. Und es ist die erste und nächste Tendenz seiner Philosophie, die Reinheit und Höhe des kontemplativen Standpunkts gegenüber der Nichtigkeit und dem Leiden des Willenslebens zum Ausdruck zu bringen. Von diesem Standpunkt aus gesehen stellt sich ihm das Bild der Welt in einer erhabenen Einheit dar, vor der alles Einzelne verschwindet und versinkt; vor dem Einen und seinen ewigen Formen

Digitized by Google

erscheint alles individuelle Begehren in seiner Nichtigkeit, erscheint der Wille des Menschen in seiner Fruchtlosigkeit, er, der in rastlosem, nie ermattendem Streben doch immer nur dieselben Gestaltungen hervorbringt und ins Unendliche wiederholt. Da kann denn wohl dem Weisen, dem sein Genius den Blick für das wahre Maß der Dinge geöffnet hat, nur ein mitleidiges Lächeln bleiben für seine eigenen kleinen Leiden und Freuden, wie für die seiner Mitwesen, für ihr Hassen und Lieben, ihr Fürchten und Hoffen: denn alle diese Leidenschaften, so kraftvoll sie sich gebärden, so tief sie den Einzelnen peinigen und erschüttern, sie beruhen alle auf dem gleichen Wahn: daß durch irgend welche äußere Veränderung an dem Wesen der Dinge, das tief und unerschütterlich in jener Einheit wurzelt, das mit steter Gleichmäßigkeit in denselben Formen zu Tage tritt, irgend etwas geändert werden könnte. —

So ist es das Charakteristische für den Philosophen Schopenhauer, daß er die Instinkte des Menschen im Intellektuellen aufzulösen sucht, und durch dieses Streben wird der Zusammenhang zwischen seiner Person und seinem Werke bestimmt.

Dieses Verhältnis nun tritt mit besonderer Schärfe in einigen einzelnen Abschnitten seiner Schriften zu Tage und charakterisiert vor allem eine Anzahl derjenigen Kapitel, die seinen Ruhm zuerst begründet und verbreitet haben. Und es ist das kein Zufall: der Hauch des Persönlichen, des Erlebten, der Schopenhauers ganze Philosophie durchzieht, bringt gerade aus ihnen mit besonderer Kraft und Wärme hervor. Hierhin gehört die berühmte Metaphysik der Geschlechtsliebe, deren Tendenz es ist zu zeigen, „daß die Leidenschaft auf einem Wahn beruht, der Das, was nur für die Gattung Wert hat, vorspiegelt als für das Individuum wertvoll," und der „nach erlangtem Zwecke der Gattung" verschwinden muß (II 693). Das Gegenstück hierzu bildet die Abhandlung „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich," — eine der

Digitized by Google

schönsten und edelsten Betrachtungen, die Schopenhauer geschrieben hat, und eine Perle der philosophischen Litteratur überhaupt. „Das Tier lebt ohne eigentliche Kenntnis des Todes. Beim Menschen fand sich mit der Vernunft notwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Übel ein Heilmittel oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist: so verhilft dieselbe Reflexion, welche die Erkenntnis des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Tier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift gegen die Gewißheit des Todes." (II 529.) Welch einen tiefen Blick in die Entstehung der Gedankenwelt Schopenhauers eröffnet uns diese Einleitung! Und nun folgt die Abhandlung selbst, die Lösung der mit jenen Worten gestellten Aufgabe. Sie zeigt die Nichtigkeit des Todes, nicht vom Standpunkte des Pessimismus aus, der das Dasein verachtet, sondern von dem des Willens zum Leben, „dem das Leben gewiß ist." Sie erhebt „die tiefe Überzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche Jeder im Grunde seines Herzens trägt," zur philosophischen Gewißheit, nicht als Glauben an persönliche Unsterblichkeit, sondern als monistische Erkenntnis, „daß das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht." Und wie der Philosoph die Furcht vor der Vernichtung, vor dem Zustande des Gestorbenen widerlegt, so beschwichtigt er die Angst vor der Auflösung des Organismus, vor dem Momente des Sterbens. Jedes Wort dieser langen Abhandlung klingt beruhigend, beschwichtigend, wie das eines Vaters, der im Dunkeln seine ängstlichen Kinder tröstet. Aber man hört es den Worten, man fühlt es dem Tone an: der Philosoph denkt nicht nur an seine Leser, die Betrachtung ist durchlebt; er selbst ist es, dessen ungebändigter Lebenstrieb nach Fortdauer verlangt und vor dem Tode zurück-

Digitized by Google

schaudert; er selbst ist es, der in der philosophischen Betrachtung Beruhigung sucht und findet.

In diese Reihe gehören endlich jene bekannten „Aphorismen zur Lebensweisheit," aus dem ersten Bande der Parerga, in denen die Nichtigkeit des Besitzes und des Ruhmes, dessen, „was Einer hat," und „was Einer vorstellt," gegenüber dem Werte der Persönlichkeit, dem „was Einer ist," so eindringlich überzeugend veranschaulicht wird. Und schwer würde der irren, der in dieser beredten Verurteilung des Ehrgeizes nichts sehen wollte als allgemeine philosophische Deklamationen, als die sententiöse Empfehlung von Maximen, die der Verfasser selbst zu befolgen nicht willens ist. Vielmehr ist es auch hier das eigene Empfinden, das eigene unruhige Begehren, das der Denker zu beschwichtigen strebt; sein eigener unbefriedigter Ehrgeiz sucht Beruhigung in der Gewißheit, daß „das eigentlich Beglückende nicht im Ruhm liegen kann, sondern in dem, wodurch man ihn erlangt. — Wer demnach nur den Ruhm verdient, auch ohne ihn zu erhalten, besitzt bei Weitem die Hauptsache, und was er entbehrt, ist etwas, darüber er sich mit derselben trösten kann." —

So zeigt sich überall dasselbe Verhältnis: die Leidenschaften, die den Menschen mit scharfem Stachel peinigen, sie werden für den Philosophen Sporn und Ausgangspunkt des Denkens. Die Triebe, von denen er sich im praktischen Leben gar nicht oder nur unvollkommen zu lösen vermag, von ihnen sucht er Befreiung im lichten Reiche der Erkenntnis.

Allein die bisher betrachtete Richtung auf das Künstlerische und Intellektuelle, so ausgeprägt sie ist, so tritt sie in Schopenhauers Darstellung doch entschieden zurück hinter der Tendenz auf das Moralische. Daß das Hauptgewicht seiner Philosophie auf der Willenslehre und auf der durch sie begründeten Ethik ruhe, hat Schopenhauer so oft und so entschieden hervorgehoben, daß man es füglich nicht hätte anzweifeln oder übersehen sollen; und wir werden im dritten Abschnitte dieses Buches Gelegenheit haben, diese Thatsache aus dem Zusammenhang, in welchem

Digitized by Google

sich sein System objektiv betrachtet darstellt, zu erhärten. Für jetzt handelt es sich darum, nachzuweisen, warum Schopenhauer seiner persönlichen Anlage nach bei der Tendenz auf das Intellektuelle nicht stehen bleiben konnte, warum er mit innerer Notwendigkeit dazu getrieben wurde, ethische Gesichtspunkte in den Mittelpunkt seiner Weltbetrachtung zu rücken und eine neue Moralphilosophie zu begründen.

Zu diesem Zweck aber werden wir zunächst in Kürze auf die Frage einzugehen haben, woher für Schopenhauer die moralischen Wertunterschiede erstehen. Genauer: was ist der selbstgedachte, der selbsterlebte Inhalt, mit dem er die überkommenen Begriffe gut und böse erfüllt?

Daß in dem Gegensatz zwischen dem kontemplativen Zustand und dem Willensleben für Schopenhauer das erste und nächste Beispiel eines absoluten Wertunterschiedes gegeben war, darüber kann kein Zweifel sein. Ja man darf mit Sicherheit einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß der Begriff des Bösen für ihn thatsächlich aus dem obengeschilderten Gefühl der Qual hervorging, die er im Willensleben empfand. Er selbst leitet ihn so ab, da, wo er im vierten Buche des Hauptwerkes unternimmt, die subjektive Bedeutung des Wortes zu erklären und zu begründen, „die Handlungsweise des Menschen nicht mehr in Bezug auf Andere, sondern auf ihn selbst zu untersuchen." (I 428.) Das erste „Grundelement des bösen Charakters" ist nach dieser Stelle „ein überaus heftiger, weit über die Bejahung des eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben." „Jene große Heftigkeit des Willens" — heißt es weiter — „ist nun schon an und für sich und unmittelbar eine stete Quelle des Leidens;" und es wird nun in den lebhaftesten, zuweilen den ergreifendsten Zügen weiter ausgeführt, wie aus diesem Leiden, das „bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerem Maß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, notwendig eine übermäßige

Digitized by Google

innere Qual, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst." In diesem qualvollen Zustande sucht der Philosoph die Quelle „der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes." Und außer den Leiden, welche unmittelbar aus der Heftigkeit des Willens hervorgehen, ist der Bosheit „noch eine davon ganz verschiedene und besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung fühlbar wird und nach der Länge ihrer Dauer Gewissensbiß oder Gewissensangst heißt."

Hätte sich Schopenhauer nun auf diese subjektive Seite des Begriffes, die Rückwirkung des Bösen auf den Wollenden, beschränkt, so würde der kontemplative Zustand offenbar ein ausreichendes Gegengewicht gewähren und wir hätten dann im wesentlichen das Grundverhältnis der spinozistischen Ethik: auf der einen Seite das Erkennen, (dem bei Schopenhauer die künstlerische Thätigkeit untergeordnet ist,) als das Gute, auf der anderen die Affekte, die das Erkennen hemmen und trüben, als das Böse. Allein es kommt nun noch eine zweite, objektive Seite hinzu: der Philosoph betrachtet nicht nur das eigene, sondern auch das fremde Leiden, welches der Wille verursacht; und dies ist es, was ihn nötigt über jenen Gegensatz hinauszugehen und den Begriff des Guten nicht auf die „Quiescenz des Willens" in der Kontemplation zu begründen, sondern auf das Mitleid.

Erinnern wir uns, daß wir im Anfang unserer Betrachtungen dem persönlichen Charakter Schopenhauers einen Zug von Härte, ja Mitleidslosigkeit zuzusprechen genötigt waren, so muß die Thatsache, daß das Mitleid einer der Hauptbegriffe seiner Philosophie, das Fundament seiner Ethik ausmacht, auffallen, ja Befremden erregen. Wie kommt der einsame Egoist, der nur sich und seinem Intellekt lebt, dem der Zustand schmerz- und willenloser Beschaulichkeit persönliches Ideal und höchstes Ziel ist, zu einer Moral, für welche Herzensgüte und Liebe als Quelle aller Tugend, als der eigentliche und einzige sittliche Wert gilt? Wie kommt der Mann, der mit dem entschiedensten

Digitized by Google

Selbstbewußtsein der Welt immer wieder den Wert seines Genius und seiner Schöpfungen verkündete, der, wie sein Freund von Lotzow es ausdrückte, „im Vergleich mit der Stärke der Erkenntnis auf seinen Charakter wenig Wert legte," — wie kommt der dazu, „einen entschieden edlen Charakter, bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung" hoch über den „größten Geist, wenn mit starken moralischen Fehlern behaftet," zu stellen?[1])

Es scheint, als ob hier die Continuität zwischen Persönlichkeit und Philosophie thatsächlich und noch dazu in einem Hauptpunkte durchbrochen sei. Allein auch hier scheint es nur so: das psychologische Zwischenglied ergiebt sich dem suchenden Blick ohne allzugroße Schwierigkeit. Der Zusammenhang zwischen Mitleid und Phantasie ist ein psychisches Phänomen, dessen Grund unmittelbar einleuchtet. Zwar ist es ein durchaus unbegründeter Einwand, den man gerade Schopenhauer gegenüber häufig erhoben hat, daß in jeder Mitleidsempfindung ein egoistisches Moment stecke. Denn man braucht keineswegs, um Mitleid zu fühlen, das gesehene Leiden mit Bewußtsein auf die eigene Person zu beziehen und für deren Wohl und Wehe abzuschätzen. Wohl aber ist es umgekehrt eine Vorbedingung jeder Mitleidsregung, daß man imstande ist, die eigene Persönlichkeit und ihre nach Ort und Zeit bestimmte Lage zu vergessen und sich unmittelbar und instinktiv an die Stelle des Leidenden zu versetzen, eben das Leiden mitzufühlen. Hierzu aber bedarf es zweierlei: einerseits der Erfahrung des Leidens und zweitens der Phantasie. Das erstere ist der Grund, weshalb Kinder meistens mitleidslos sind, da sie noch kein Leiden kennen; das zweite erzeugt jenen erfahrungsmäßig längst gekannten Zusammenhang, auf den z. B. der Dichter deutet, wenn er davor warnt, Herz zu suchen bei den Gedankenlosen. Je lebhafter einem Menschen seine Phantasie den Schmerz ausmalt, dessen Symptome

[1]) II 262. Auch die dort folgende Stelle über die Schätzung des eigenen Selbst ist sehr interessant.

Digitized by Google

er sieht oder sich vorstellt, desto stärker, ja peinlicher wird das Mitleid sein, das ihn ergreift. Bei erregbaren und nervösen Personen kann es sich bekanntlich bis zu unerträglicher Qual steigern. Nun haben wir bereits gesehen, daß die excessive Erregbarkeit der Phantasie einer der wesentlichsten Züge ist, die Schopenhauer eignen. Und durch Temperamentsanlage fanden wir seine Einbildungskraft von vornherein auf das Düstere, ja Gräßliche gerichtet. Sehr auffallend ist das überall, wo der Philosoph die Leiden des Daseins schildert. Auf die Qualen des gefolterten Tieres, das seinem Würger zum Opfer fällt, auf die Schmerzen des gepeitschten Sklaven, auf die Pein der „von Alter, Mangel und Krankheit verunstalteten und gekrümmten Jammergestalt" hält er wie gebannt den Blick geheftet. So verwandeln sich ihm nach seinem eigenen bezeichnenden Ausdrucke „alle erkannte Qualen in empfundene." „Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Leiden anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja, die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen." (I 447.)

Wer so empfindet, für dessen Vorstellung vom Bösen kann der Zustand der willenlosen Kontemplation offenbar kein ausreichendes Gegengewicht mehr bilden. Er muß in der Linderung fremder Leiden, der Förderung fremden Wohles mit Notwendigkeit das ethische Ziel erblicken. Hier ist der Ursprung des Pessimismus wie der Mitleidstheorie Schopenhauers, und die Bedeutung des kontemplativen Standpunktes muß von nun an, wenn auch nicht für den Philosophen persönlich, so doch für sein System zurücktreten.

Aber auch der ethische Standpunkt konnte für Schopenhauer der letzte nicht bleiben: ein Doppeltes war es, was ihn zwang, darüber hinauszugehen.

Zunächst liegt in Schopenhauers Mitleidsbegriff etwas, das auf den Begriff der Kontemplation einwirkt und ihn unzulänglich, ja widerspruchsvoll erscheinen läßt. Das Mitleid, das, wie aus

Digitized by Google

dem eben Angeführten deutlich genug hervorgeht, selbst ein hoher Grad des Leidens ist, beruht durchaus auf der „Erkenntnis des fremden Leidens.“ Nun zeigt aber der Wille in all seinen Gestaltungen eben dieses Leiden, und die „interesselose Anschauung“ des Willens in seinen Formen, den Ideen, schließt mithin jene Erkenntnis und das durch sie hervorgerufene Mitleid weder aus noch vermag sie es zu beschwichtigen. Es erscheint somit die Kontemplation nur noch der Form, der Art der Thätigkeit nach als Erlösung von den Qualen des Willens; der Inhalt des Angeschauten müßte notwendigerweise auf eben diese Qualen zurückweisen. Schopenhauer freilich hat auch diesen Widerspruch wie so viele andere seines Systems nicht mit Klarheit erfaßt: ihm genügte es, als die Quelle der ästhetischen Lust „die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums“ nachgewiesen zu haben. Dennoch tritt auch in seiner Darstellung jener Widerspruch zuweilen unfreiwillig hervor; so zum Beispiel an der lehrreichen Stelle, mit der das dritte Buch des Hauptwerks schließt (I 315): „Der Genuß alles Schönen beruht darauf, daß das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden und teils jämmerlich, teils schrecklich ist; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual, ein bedeutsames Schauspiel gewährt.“ — Ein Zufall ist es gewiß nicht, daß Schopenhauer hier den Ausdruck lustvoll, den der Zusammenhang erfordert, vermeidet und das indifferente „bedeutsam“ dafür setzt. Dem Künstler wird, so fährt Schopenhauer fort, „jene reine, wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt Zweck an sich: er bleibt bei ihr stehen. Daher wird sie ihm nicht, wie dem zur Resignation gelangten Heiligen, Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift.“

Es ist also doch in letzter Linie dasselbe Ergebnis, zu dem

Digitized by Google

der Künstler wie der Heilige gedrängt wird: die Verneinung einer Welt, die nicht sein sollte.

Wir sehen uns demnach in einen qualvollen Zirkel versetzt: aus dem Leiden des Willens flüchten wir in die Kontemplation, aber auch diese zeigt uns nur wieder denselben Willen und dasselbe Leiden, und sie müßte uns durch das Mitleid wieder in das Leiden zurückwerfen.

Keiner der beiden bisher erreichten Standpunkte hat sich als ausreichend erwiesen. Weder in der Kontemplation noch im Mitleid und seinen Äußerungen kann die Pein des Wollens zu dem ersehnten Frieden gelangen: denn das Mitleid, welches das Leiden seines Objektes lindert, ist eine Qual für den, der es fühlt; und die Kontemplation, welche das Subjekt zeitweilig dem Leiden des Willens entrückt, vermindert die Leiden des Objektes nicht und ruft das Mitleid immer aufs neue wach. So sieht sich Schopenhauer zu einem dritten Ideal gedrängt, das höher und umfassender als jene beiden ist. Nur da ist das Mitleiden endgiltig überwunden, wo das Leiden selbst ein Ende hat, und da das Leiden vom Willen unzertrennlich ist, so kann es nur mit dem Willen zugleich aufgehoben werden. Damit aber verliert nun alle Kontemplation ihren Inhalt, denn ihr einziger Gegenstand ist der Wille. Mit dem Leiden, mit dem Wollen ist auch die Erkenntnis aufgehoben: vor uns öffnet sich das Gebiet der Mystik. —

Scheint es hier mehr die immanente Logik des Systems zu sein, deren Konsequenz den Denker dem dunklen Reich des Unerkennbaren, der „Weltverneinung" zudrängt, so läßt sich doch auch eine unmittelbar zwingende Nötigung nachweisen, die den Philosophen in die Mystik hineintrieb.

Daß ihm persönlich der Zustand der Kontemplation ungeachtet des geschilderten Widerspruchs ein beseligender war, ist zweifellos, und er hat es oft genug versichert. So wäre er vielleicht trotz desselben bei dem Ideal seiner Aesthetik stehen geblieben. Aber ebenso oft hebt er hervor, daß jener Zustand der kontemplativen Er-

Digitized by Google

hebung nur ein vorübergehender ist. „So nahe", — sagt er I 233 von dem Reiche der künstlerischen Betrachtung — „liegt uns ein Gebiet, auf welchem wir allem unserm Jammer gänzlich entronnen sind; aber wer hat die Kraft sich lange darauf zu erhalten?" Oft wiederholt sich derselbe Gedanke: immer wieder sinkt der Philosoph, der Dichter aus der Seligkeit des Denkens in die Leiden des Menschen, aus der Höhe der Betrachtung in die Drangsal des Willens zurück. Offenbar ist es: jene niederen Instinkte waren zu stark in Schopenhauer, um durch das kontemplative Interesse dauernd unterdrückt zu werden. Daher richtet sich sein Wunsch, seine Sehnsucht, wie es in seiner Philosophie zum Ausdruck kommt, auf die Abtötung derselben: die Askese erscheint als Ideal. Aber das Individuum besteht eben aus seinen Trieben; das weiß der deterministische Denker allzu genau: daher können sie nur mit der Individualität selbst aufgehoben werden. Diesen Zusammenhang hebt Schopenhauer selbst an einer Stelle des Hauptwerks (I 461) hervor, die uns einen tiefsten Einblick in die Entstehung seines Gedankensystems eröffnet: „Es ist uns erinnerlich, daß die aesthetische Freude am Schönen, einem großen Teile nach, darin besteht, daß wir, in den Zustand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen d. h. allen Wünschen und Sorgen enthoben, gleichsam uns selbst los werden, — und wir wissen, daß diese Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöst, gleichsam aus dem schweren Erdenäther auftauchen, die seligsten sind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie selig das Leben eines Menschen sein muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen."

So erscheint denn, auch von dieser Seite gesehen, das Aufgeben des Willens, des individuellen Seins als das letzte Ideal der Schopenhauerschen Philosophie: das mystische Aufgehen in das All-Eine, das „für alle die, welche noch des Willens voll

Digitized by Google

sind," aber auch nur für diese, das Nichts ist, und das für den Erkennenden, für den, der den Willen durchschaut hat, die höchste, ja die einzige Seligkeit bedeutet.

Freilich diese Seligkeit ist für Schopenhauer stets ein unerreichtes und unerreichbares Ideal geblieben: wie sehr er das Leben der Heiligen als beneidenswert pries, er hat das „Reich der Gnade" niemals aus eigenem Erlebnis kennen gelernt. Daher blieb ihm nichts anderes übrig, als zur Ergänzung der „negativen Erkenntnis, bis zu welcher allein die Philosophie leiten kann," auf die Mystiker der verschiedenen Zeiten und Religionen hinzuweisen: was er selbst darüber zu sagen weiß, hält sich durchaus im Unbestimmten und Allgemeinen, ja im Negativen; und die Lehre von der Verneinung des Willens unterscheidet sich dadurch sehr auffallend von der Aesthetik, in welcher sozusagen jedes Wort erlebt ist und von eigenster Anschauung zeugt. Dennoch wäre es ein entschiedener Irrtum, wollte man das persönliche Element in Schopenhauers Weltverneinungslehre verkennen: gerade sie ist vielmehr der entschiedenste Ausfluß seines persönlichen Wesens, nur daß sie nicht das Abbild, sondern das ideale Gegenbild desselben darstellt.

So tritt denn, von hier aus gesehen, der innere Zusammenhang hervor, in welchem die einzelnen Teile der Schopenhauerschen Philosophie miteinander stehen, weil sie trotz aller Widersprüche des Systems der Ausfluß einer starken und einheitlich schöpferischen Individualität sind.

In diesem Zusammenhange erscheint das aesthetische Moment keineswegs als das herrschende, vielmehr dem ethischen Gesichtspunkt untergeordnet: ganz in derselben Reihe liegt das Wesen des interesselosen Anschauens wie das des Mitleids und der Askese; alle beruhen gleichmäßig auf der Quiescenz des Willens, sind mithin ethische Zustände. Und die Triebfeder, die, im tiefsten Grunde des Menschen entspringend, das Wesen seiner Philosophie bestimmt, ist das Streben nach Befreiung von starken und peinvollen Instinkten, so stark und so peinvoll, daß das

Digitized by Google

Intellektualleben auf die Dauer kein ausreichendes Gegengewicht gegen sie bildet und der Mystizismus als ideelle Zuflucht erscheint.

Digitized by Google

Romantik und Rationalismus.

Die Vernunft sieht jetzt über das Reich der dunklen, aber warmen Gefühle just so hervor wie die Alpenspitzen über die Wolken. Sie sehen die Sonne reiner und deutlicher, aber sie sind kalt und unfruchtbar.

Lichtenberg.

Digitized by Google

Es ist der Vorzug universeller Geister, daß die großen Strömungen, von denen ihre Zeit und ihre Nation bewegt werden, sich insgesamt in ihrem Wesen und Wirken widerspiegeln. Durch die Weite ihres Blickes, durch die Kraft ihrer Phantasie befähigt, nehmen sie auch widerstreitende Ansichten und Ideen in sich auf und bringen sie zu bedeutungsvollem Ausdruck.

Aber diesen Vorzug müssen sie häufig mit der logischen Stichhaltigkeit ihrer Gedankenschöpfung erkaufen. Nur selten wird es gelingen, zwischen entgegengesetzten Weltanschauungen einen wirklichen Ausgleich zu finden, der, objektiv und nach Gesichtspunkten der Logik betrachtet, das Recht für sich hat. In weitaus häufigeren Fällen ist es nur die Macht einer starken persönlichen Empfindung, welche auch das Widersprechende zu einem harmonischen Akkorde zwingt. Hat aber die Kritik einmal diese gefühlsmäßige Harmonie zerstört, so tritt der Kontrast um so schärfer hervor, je kraftvoller und tiefer jede einzelne jener Richtungen erfaßt ist. Demnach ist die Widerspruchslosigkeit eines philosophischen Systems nur ein untergeordnetes Kriterium seines geschichtlichen Wertes: eine weit vollgiltigere ist die Bedeutung der Richtungen und Anschauungen, welche auf seine Entstehung eingewirkt haben und in seinen Rahmen aufgenommen sind.

Legt man nun diesen Maßstab an die Schopenhauersche Philosophie, so kann trotz aller Widersprüche — man könnte fast sagen: gerade wegen derselben — ihre Bedeutung nicht unterschätzt werden. Denn freilich die strenge Gedankeneinheit des Systems, die Schopenhauer selbst als eine „organische“ bezeichnet

Digitized by Google

und die er gleich in den ersten Worten seines Hauptwerks nicht ohne freudigen Stolz hervorhebt, — diese Einheit ist eine Illusion des Philosophen. Nur seine eigene kraftvolle Persönlichkeit ist es, die, weil sie in allen Teilen des Werkes zu lebendigem Ausdruck kommt, dem Ganzen das Gepräge eines einheitlichen Geistes, eines festen und in sich geschlossenen Charakters verleiht. Und begreiflich genug, daß dem Schöpfer des Systems diese subjektive Einheitlichkeit als objektive Übereinstimmung erschien! Thatsächlich aber sind seine Konzeptionen weit davon entfernt, sich zu einer widerspruchslosen Einheit zusammenzuschließen: vielmehr kreuzen sie sich auf das mannigfachste und widerstreiten einander oft sehr entschieden.

Zwei entgegengesetzte Strömungen sind es vor allem, welche deutlich erkennbar die Philosophie Schopenhauers nach entgegengesetzten Richtungen bestimmen und vielfach in augenfälligstem Widerspruch hervortreten. Aber es sind nicht gelegentlich auftauchende Richtungen, wie sie der Tag bringt und Zufall oder Willkür aufgreift; vielmehr sind es tiefe und mächtige Kulturströmungen, welche das deutsche Geistesleben in seinem Innersten ergriffen und beeinflußt hatten, ehe sie in Schopenhauers Werken einen wenn auch unausgeglichenen Ausdruck fanden; ja sie sind, wie alles, was imstande ist, ein Zeitalter in tiefe und dauernde Bewegung zu versetzen, im Innersten der Menschennatur und in den Gesetzen der Geschichte begründet. Mit den Namen, unter welchen sie bei uns in die Erscheinung getreten und historisch geworden sind, heißen sie *Aufklärung* und *Romantik*. —

Um klar zu überblicken, in welchem Sinn diese entgegengesetzten Einflüsse auf die Schopenhauersche Philosophie gewirkt haben, wird es nötig sein, uns in Kürze zusammenfassend zu vergegenwärtigen, was der Kern und das Wesen der Weltanschauungen ist, die jene beiden Namen bezeichnen.

Die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts war ein bewußter Bruch der Kulturvölker Europas mit der Vergangenheit ihres geistigen Lebens; eine Selbstbefreiung von den Banden, mit

Digitized by Google

denen Autoritätsglaube und Überlieferung die Menschheit Jahrhunderte hindurch auf allen Gebieten des Lebens gefesselt hatte. Der Entschluß, der Vergangenheit keinerlei Recht mehr einzuräumen, ist der eigentlich springende Punkt der Bewegung.

Was die Aufklärung nun aber von allen vorangehenden, ihr verwandten Bewegungen unterschied, was ihr vor allen zum Siege verhalf, war zunächst, daß sie ihren Angriff gegen die Autorität ausschließlich auf die Macht des Verstandes und des Wissens stützte. Stark und tief im Gefühlsleben der Menschen und Nationen wurzelnd, hatte der Glaube an das Recht der überlieferten Autorität in Staat und Kirche sich während des Mittelalters zu einer despotischen Macht entwickelt, die sich auf allen Lebensgebieten einengend fühlbar machte. Von einer künstlerischen Empfindungs- und Anschauungsweise einerseits, von dem religiösen Gefühl anderseits waren zu Ende des Mittelalters die ersten Versuche ausgegangen, die Freiheit der Persönlichkeit und das selbständige Recht der Gegenwart wiederzugewinnen. Unter diesen Befreiungsversuchen war die Reformation die gewaltigste gewesen, aber auch sie vermochte nicht — so wenig wie die Renaissance — den Umsturz der historischen Weltanschauung, die Befreiung des Individuums durchzusetzen und sie hatte schließlich damit geendet, an der Stelle der alten kirchlichen Autorität eine neue zu begründen. Jetzt aber war es nicht die Freiheit des religiösen Gefühls, sondern die Freiheit des Gedankens, für die gestritten wurde, und es zeigte sich, daß die Gewalten, die von dem mächtigen Anprall der religiösen Bewegung nur gewankt hatten, vor der Schneide des freien Gedankens, vor der unerbittlichen Logik des Rationalismus nicht stand hielten und allmählich erschüttert zusammenbrachen.

Das zweite Moment, welches die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts charakterisiert, ist ihr Ursprung aus den exakten Wissenschaften. Von der mathematisch-physikalischen Naturauffassung ist die Aufklärung ausgegangen. An ihren Methoden hat sie die Waffen geschärft, mit denen sie die Welt eroberte. Die

Digitized by Google

unmittelbare Erfahrung durch Experiment und Induktion tritt an die Stelle der Überlieferung, der Vernunftschluß an die Stelle der Autorität. So entstanden die neuen Ideale, welche die ursprünglich theoretische Bewegung als praktische Ziele bestimmten und allmählich zu einer entscheidenden Umgestaltung aller Lebensverhältnisse führten. Die Aufklärung setzte das kosmopolitische Ideal der Menschheit an die Stelle der religiösen und politischen Gemeinschaften, welche nach der alten Weltanschauung die von Gott gewollte Ordnung bildeten; das Ideal der socialen Gleichheit an die Stelle der zahllosen künstlichen Körperschaften, aus denen die alte Gesellschaft bestanden hatte; sie setzte endlich das Ideal der Vernunftreligion an die Stelle des Offenbarungsglaubens; — ja ihre extremsten Ausläufer betrachteten die Religion überhaupt als eine Erfindung zu Gunsten der Priester und schritten über dieselbe hinweg zu Atheismus und Materialismus fort. Ueberall war es das Recht der Gegenwart, welches auf Kosten der Überlieferung, überall die Freiheit des Gedankens, welche auf Kosten der historischen Autorität durchgesetzt wurde; überall trat die Vernunft an die Stelle des Gefühls.

Der naturwissenschaftliche Ursprung der Aufklärung nun aber erklärt nicht nur ihre Kraft und ihren Sieg, sondern auch ihre Einseitigkeit und ihre Mängel. Man möchte sagen, wie der Rationalismus bewußt und absichtlich dem Kultus des Historischen entgegentrat, so wandte sich nun auch der Genius der Geschichte von ihm ab und versagte ihm den Einblick in sein Reich. Der Sinn für geschichtliche Entwicklung, der historische Sinn in der engeren Bedeutung des Wortes fehlt ihm völlig, wie er denn freilich aus den exakten Wissenschaften nicht wohl gewonnen werden konnte. Statt dessen übertrug der Rationalismus auch auf das Menschliche eine mechanisch-physikalische Betrachtungsart. Auch die Menschheit erschien ihm, wie der Kosmos überhaupt, als ein großes System aequivalenter Kräfte. Der Mensch ist in den Werken der Aufklärung ein Abstraktum, zwar „an Farb', an Kleidung, an Gestalt verschieden", aber ohne daß dieser äußeren Ungleichheit

Digitized by Google

ein innerer Wesensunterschied entspräche. Nur dem sittlichen Werte nach unterscheiden sich die Menschen von einander, und da Vernunft und Sittlichkeit für den Rationalismus zusammenfallen, so wird der höhere Wert des Einzelnen durch die höhere Vernunftmäßigkeit seines Wesens bedingt. Getreu also den praktischen Zielen, welche die Aufklärung bestimmen, tritt das Werturteil in den Mittelpunkt der Betrachtung menschlicher Dinge und muß durchaus das psychologische Verständnis ersetzen. So zeigt sich die merkwürdige Erscheinung, daß gerade dieser Bewegung, welche die Freiheit des Individuums zuerst angebahnt hat, doch der Sinn für individuelle Eigenart völlig abging.

Vor allem war es das Gefühlsleben des Individuums, dem die Aufklärung nicht gerecht zu werden vermochte. Für die Freiheit des Gedankens war sie eingetreten; allein ausbleiben konnte es nicht, daß der errungene Sieg auch den übrigen Seiten der menschlichen Natur zu gute kam. Mit dem Gefühl der Freiheit erwachten Triebe und Regungen des Herzens, die bis dahin durch gewaltsamen Druck oder durch kleinliche Enge der Anschauungen niedergehalten waren. Sie forderten stürmisch ihr Recht, sie verlangten Nahrung und Freiheit der Entwickelung. Allein diesem gewaltig sich regenden Bedürfnisse wußte der Rationalismus nichts zu bieten: sein Reich war der Verstand. Mit Gründen des Verstandes, mit Schlüssen der Vernunft, mit Witz und Schärfe hatte er das alte Gebäude der historischen Autorität darniedergeworfen. Mit denselben Mitteln suchte er auf der Trümmerstätte sein Gebäude einer neuen Weltanschauung aufzurichten. Aber die elementaren Mächte, die sich, durch den Kampf entfesselt, ringsum regten, vermochte er nicht zu verstehen und daher auch nicht zu beherrschen. Er glaubte, alles, was nicht vernunftgemäß war, außer Rechnung lassen und mit einer allgemeinen Verurteilung abthun zu dürfen.

Diese Einseitigkeit mußte zu einer Reaktion führen, und eine solche erstand in Deutschland zunächst aus einer rein künstlerisch

Digitized by Google

litterarischen Bewegung. Schon der Klassizismus hatte sich auf die Dauer nur im Gegensatz zu den eigentlichen Aufklärungskreisen entwickeln können; entschiedener und bewußter gestaltete sich dieser Gegensatz in einer Seitenströmung desselben, die erst allmählich zu einer selbständigen Bedeutung gelangte, der romantischen Schule. Als Stempel dieses Ursprungs blieb der Romantik durch alle Stadien ihrer Entwickelung hindurch der ästhetische Charakter eigentümlich, die Tendenz, in der Kunst den Höhepunkt des menschlichen Lebens für den Einzelnen wie für die Nationen zu sehen. Auch blieb der Name der Romantik im engeren Sinne immer die Bezeichnung einer bestimmten dichterischen und künstlerischen Richtung. Aber was durch diese Richtung zum Ausdruck gebracht wurde, war eine Weltanschauung, die sich weit über das Gebiet des Aesthetischen hinaus des gesamten geistigen Lebens bemächtigt, ja selbst praktische Lebensgebiete, wie die Politik, entscheidend beeinflußt hat.

In diesem allgemeinen Sinne genommen ist die Romantik eine Reaktion des Gefühlslebens gegen den Verstand, des historischen Sinnes gegen den Rationalismus, der individualistischen gegen die mechanische Weltanschauung. Alle jene Mächte des geistigen Lebens, welche die Aufklärung auf ihrer Siegeslaufbahn gewaltsam zurückgedrängt hatte, schlossen sich hier zu einer furchtbaren Gegnerschaft zusammen. Der Individualismus, der sich bis zur Willkürlichkeit geltend macht, ist ein Grundzug des romantischen Wesens. Vor allem sind es Gefühl und Phantasie, welche in ihre Rechte treten. Was sich in Begriffe fassen, in Worten ausdrücken läßt, gilt als das Gemeine, das alltäglich Platte. Was im geistigen Leben, vor allem in der Kunst zur Geltung gebracht werden soll, ist vielmehr gerade das Irrationale, das Unfaßliche, das, was mit dem Verstande und seinen Gesetzen nicht ergriffen, was nur gefühlt und geahnt werden kann. Diese Betonung des Gefühls, die Abneigung gegen alles blos Verstandesmäßige, die „Tendenz auf das Anonyme im Seelenleben" ist der hervorstechendste Zug, den die Werke der Romantik gemeinsam

Digitized by Google

haben. Und mit dem Gefühl verbindet sich die Phantasie. Auch sie erscheint hier in einer absichtlichen Überschwänglichkeit, welche sich zum guten Teil aus dem Gegensatz gegen den Rationalismus erklärt. Daher zeigen denn die romantischen Dichtungen allzumal jene Neigung zum Abenteuerlichen, Märchenhaften und Wunderbaren; sie gefallen sich in einem Verwischen und Vermischen aller Grenzen und Formen, das sie oft hart an der Sinnlosigkeit vorbeiführt. Da beginnen Töne zu leuchten und Farben zu klingen, und die leblosen Elemente reden in einer eignen, stummen und wundersamen Sprache, die nur durch eine geheimnisvolle Verwandtschaft verstanden werden kann. Hier entsprang der Kultus des Gespensterglaubens, der die dichterische Phantasie der Romantik so lange beschäftigte, bis er schließlich — unter Führung eines ihrer letzten Ausläufer, Justinus Kerners, — als praktischer Spiritismus in Scene gesetzt ward. Aber auch die religiöse Bewegung, welche durch die Romantik ins Leben gerufen wurde, hat hier ihre Quelle. Zeugt die tiefe Religiosität Schleiermachers und anderseits die innige Mystik Hardenbergs von der Macht, mit welcher das religiöse Gefühl nach dem langen Druck des Rationalismus wieder hervorbrach, so sind die katholisierenden Neigungen des Schlegelschen Kreises und der jüngeren Romantiker mehr auf die Ausschweifungen einer willkürlichen, übermäßig erregten Phantasie zurückzuführen. Immerhin war es ein Gewinn, daß das Verständnis für das Wesen der Religion auf's Neue erschlossen wurde. Und wie der Religion, so wandte sich die Romantik auch der Geschichte liebevollen, ja sehnsüchtigen Blickes zu. Auch hier galt es, an Stelle des Abstrakten und verstandesmäßig Allgemeinen das Lebendige und Individuelle zu setzen. Alle Zeiten und Völker waren willkommen, ja das Entlegene, bisher Unbeachtete reizte naturgemäß in besonderem Maße. Die Sprache und Weisheit der Inder wurde durch einen Romantiker in die deutsche Wissenschaft eingeführt. Vor allem freilich war es die Vergangenheit des eigenen Volkes, welcher sich die Neigung der Romantiker zuwandte. Der Nationalismus im

Digitized by Google

modernen Sinne des Wortes, aber auch der historische Sinn, das wissenschaftliche Verständnis für geschichtliche Entwickelung, ist hier zum erstenmal ins Leben getreten.

So bereitete sich theoretisch die eigentümliche Wendung vor, durch welche die Romantik dazu geführt wurde, die Autorität auf kirchlichem wie auf politischem Gebiete neu zu begründen und sich ihr auf das Entschiedenste zu unterwerfen. Es ist das natürliche Ende jedes zügellosen Individualismus, daß das Individuum, welches in der Negation aller Schranken auf die Dauer keine Befriedigung findet, sich nun um so entschiedener zur Autorität zurückwendet, ja in der ausgeprägtesten Selbstentäußerung und Unterwerfung eine letzte und höchste Wollust sucht. Bei den Romantikern wurde diese Neigung noch verstärkt durch die historische Phantasie, welche ihnen die Vergangenheit, das Mittelalter, wo wenigstens der Theorie nach die kirchlichen und staatlichen Gewalten eine unbestrittene Autorität besaßen, in verklärtem Lichte darstellte. So konnte die politische und religiöse Reaktion, welche nach den Freiheitskriegen die mittleren Jahrzehnte des Jahrhunderts beherrschte, in der romantischen Anschauungsweise ihren Nährboden finden. —

Der Umschwung von der einen der beiden geschilderten Weltanschauungen zur anderen vollzog sich in engem Zusammenhang mit der Entwickelung der idealistischen Philosophie. Die Theorie der neuen Lehre knüpfte in ihren Anfängen an Fichte an, freilich sehr äußerlich und im Grunde genommen durch ein Mißverständnis vermittelt[1]). Als die romantische Bewegung auf der Höhe angelangt war, fand sie in Schellings Metaphysik ihren philosophischen Ausdruck, während sie gleichzeitig in Schleiermachers Religions-

[1]) Durchaus mit Recht urteilt Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II 262 von Fr. Schlegel: „Die Theorie, mit welcher er die Romantik zu begründen gedachte, entwickelte sich in ihm aus seiner Auffassung Schillerscher und Fichtescher Gedanken, welche mehr ein Mißverständnis als eine absichtliche Umdeutung derselben enthielt." In der That konnte der Subjektivismus der Romantik, der in der „Ironie" seinen letzten Ausdruck

Digitized by Google

philosophie einen kraftvollen Seitenschößling trieb. Aber während diese beiden Philosophen durchaus in dem Gedankenkreise der Romantik wurzelten, erstanden in den ersten beiden Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts zwei Systeme, deren geschichtliche Eigentümlichkeit es ist, daß sie romantische Impulse und zugleich rationalistische Anschauungen in sich vereinigten: Hegels Phänomenologie erschien 1807, Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung 1818.

Jene Gegensätze zu vermitteln oder gar sie in einem Gedankensystem zu vereinigen, scheint schwer, ja unmöglich. Gleichwohl ist es bis zu einem gewissen Grade Hegel gelungen, sie in einer großen Gesamtanschauung zu umfassen. Aber diese Lösung war im wesentlichen doch nur eine formale. Die dialektische Methode stellte mit dem Gedanken, aus der Synthesis der Gegensätze den Entwickelungsprozeß des Geistes zu erklären, der Forschung eine Aufgabe, welche überaus fruchtbar für die Wissenschaft und das Geistesleben überhaupt geworden ist. Aber der Gefühlsgehalt der Romantik wurde durch die Hegelsche Philosophie bei weitem nicht erschöpft, und die dialektische Abstraktion des Weltprozesses konnte ein anschauliches und gefühlsmäßig ergriffenes Weltbild nicht ersetzen. Es ist durchaus der Rationalismus, der in Hegels System aufs neue zur Herrschaft kommt, wenn auch unendlich bereichert durch die wissenschaftlichen Erfahrungen und Ergebnisse der romantischen Epoche.

Umgekehrt ist die Lösung, welche diese Schwierigkeiten bei Schopenhauer gefunden haben, in formaler und methodischer Hinsicht ganz unzulänglich. Aber unter der brüchigen Hülle des Systems findet man eine erstaunliche Fülle des Lebens und Tiefe des Gefühlsgehaltes. Es ist die Romantik, die hier von innen heraus die Herrschaft führt und den Rationalismus ihren Zwecken

fand, nur eine ganz äußerliche Anknüpfung an Fichtes Lehre vom Ich gewinnen: der Inhalt beider Prinzipien ist nahezu entgegengesetzt. Denn die Fichtesche Lehre ist nur dem Namen nach Subjektivismus; das transscendentale Ich Fichtes trägt von dem individuellen nichts anderes als den Namen.

Digitized by Google

dienstbar gemacht hat. Die leitenden Ideen und die wesentlichen Charakterzüge jener beiden Weltanschauungen werden wir mit Leichtigkeit in Schopenhauers Philosophie wiederfinden. Viele von ihnen haben durch das Feuer seines Geistes, den Zauber seiner Darstellung ein eigenartiges neues Leben gewonnen. Allein den inneren Widerspruch zwischen beiden Gedankenreihen auszugleichen, ist ihm nicht gelungen: dieser zieht sich als ein unüberbrückter Riß durch sein ganzes Denken und alles, was er geschaffen hat. —

Wollte man mit einem Vergleiche spielen, so könnte man sagen, daß dem Philosophen die doppelte Verwandtschaft zum Rationalismus und zur Romantik von den Eltern her mit ins Leben gegeben worden sei. In seinem bekannten Kapitel „Von der Erblichkeit der Eigenschaften" stellt Schopenhauer die Behauptung auf, daß einem Naturgesetz zufolge „der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, vom Vater erbe, hingegen seine Intelligenz von der Mutter". Als allgemeines Gesetz ist der Satz falsch, aber er enthält eine Beobachtung, welche Schopenhauer eingestandenermaßen an sich selbst gemacht hat. Und in der That das Wesen seines Vaters, des ernsten, überzeugungsstrengen Danziger Kaufherrn, des weltbürgerlich gesinnten Republikaners, der ein Bewunderer Voltaires und Friedrichs, ein Freund und Nachahmer englischen Wesens war, trägt ebenso entschieden das Gepräge rationalistischer Zucht und Lebensanschauung, wie die geistreiche und kapriziöse Lebhaftigkeit seiner Mutter der Sinnesart und dem Charakter der romantischen Kreise entspricht. Beide Elemente sind in gleichem Maße in den Werken Schopenhauers wiederzufinden.

Allein sehen wir von solchen persönlichen Anknüpfungen, denen doch immer nur ein beschränkter Wert zukommt, ab und wenden wir uns der Philosophie Schopenhauers zu.

Eine Stelle, die ganz besonders geeignet ist, ein scharfes Licht auf Schopenhauers Stellung zu dem bezeichneten Gegensatz zu werfen, ist der § 10 des zweiten Bandes der Parerga.

Digitized by Google

„Man kann," heißt es dort, „im Großen und Ganzen betrachtet, die Philosophie aller Zeiten auch so auffassen, daß sie, wie ein Pendel, hin und her schwingt zwischen Rationalismus und Illuminismus, das heißt zwischen dem Gebrauch der objektiven und dem der subjektiven Erkenntnisquelle. — Auf allen Stadien macht sich antithetisch gegen den Rationalismus der Illuminismus geltend, der, wesentlich nach innen gerichtet, innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung, höheres Bewußtsein, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtsein, Unifikation u. s. w. zum Organon hat und den Rationalismus als das „Licht der Natur" gering schätzt. Legt er nun dabei eine Religion zum Grunde, so wird er Mystizismus. Sein Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntnis eine nicht mitteilbare ist. — Als nicht mitteilbar ist nun eine derartige Erkenntnis auch unerweislich. — Allein die Philosophie soll mitteilbare Erkenntnis, muß daher Rationalismus sein. An sich selbst ist übrigens der Illuminismus ein natürlicher und insofern zu rechtfertigender Versuch zur Ergründung der Wahrheit."

Mit diesen Worten ist offenbar ein bedeutungsvoller Gegensatz scharf und treffend charakterisiert. Nur die Anfangsdefinition, welche diesen Gegensatz auf den Unterschied zwischen „objektiver" und „subjektiver" Erkenntnisquelle zurückführen will, ist vage und schief. Es handelt sich vielmehr um den Unterschied von Gefühl und Verstand als Quellen der Philosophie, und dem entsprechend um den Gegensatz verstandesmäßigen Denkens und gefühlsmäßigen Ergreifens der Welt. Abgesehen hiervon aber sind durch jene Worte die beiden Grundelemente, aus deren Widerstreit und vorübergehender Versöhnung alle Metaphysik entspringt, mit sicherer Hand hervorgehoben und zur Anschauung gebracht. Die Beziehung auf die philosophische Entwickelung, welche der Denker vorfand, auf den Gegensatz der rationalistischen und der romantischen Philosophie ist durchaus deutlich und Schopenhauer selbst weist darauf hin. Der Illuminismus „tritt allemal auf, wenn der Rationalismus ein Stadium, ohne das Ziel

Digitized by Google

zu erreichen, durchlaufen hat: so kam er gegen das Ende der scholastischen Philosophie und im Gegensatz derselben als Mystik, zumal der Deutschen, und ebenfalls in neuester Zeit als Gegensatz zur Kantischen Philosophie, in Jacobi und Schelling, gleichfalls in Fichtes letzter Periode."

Im Anschluß an diese kritische Charakteristik kennzeichnet Schopenhauer seinen eigenen Standpunkt. „In meiner Philosophie", bemerkt er, „habe ich zwar am Schluß auf das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit einem Schritte zu betreten. — — Dem Illuminismus habe ich seinen Raum freigelassen, wo ihm auf seine Weise die Lösung aller Rätsel werden mag, ohne daß er dabei mir den Weg verträte oder gegen mich zu polemisieren hätte."

Hiernach könnte man erwarten, daß Schopenhauer in der That der Metaphysik nur soweit Berechtigung zugestände, als ihr Inhalt sich in verstandesmäßige Formen fassen und logisch-systematisch deducieren ließe. Und zweifellos war dies seine eigene Auffassung von seiner Schöpfung. Allein wie sehr ihn diese täuschte, erhellt gleich aus dem indirekten und zum Teil offenbar unfreiwilligen Selbstbekenntnis, welches sich an die vorhergehenden Ausführungen anschließt. „Inzwischen mag oft genug dem Rationalismus ein versteckter Illuminismus zum Grunde liegen, auf welchen dann der Philosoph wie auf einen versteckten Kompaß hinsieht, während er eingeständlich seinen Weg nur nach den Sternen d. h. den äußerlich und klar vorliegenden Objekten richtet und nur diese in Rechnung bringt. Dies ist zulässig, weil er nicht unternimmt, die unmittelbare Erkenntnis mitzuteilen, sondern seine Mitteilungen rein objektiv und rationell bleiben. Dies mag der Fall gewesen sein mit Plato, Spinoza, Malebranche und manchem Andern: es geht niemanden etwas an: denn es sind die Geheimnisse ihrer Brust."

Der Kompaß des Rationalisten Schopenhauer ist der Mystizismus. Und es ist eine Selbsttäuschung, wenn er glaubt, daß dieser Kompaß versteckt liege, wie es eine Täuschung ist, wenn er

Digitized by Google

wähnt, daß dieser dunkle Führer dieselben Wege weise wie die hellenchtenden Sterne der klar blickenden Vernunft. Vielmehr kreuzen sich beide Wege auf das Mannigfachste, um sich stets wieder von einander abzuwenden, und nur durch eine gewaltsame Wendung kann der Weg des Rationalisten schließlich dem Ziele des Mystikers zugelenkt werden.

Schon in seiner äußeren Form zeigt das Hauptwerk des Philosophen den doppelten Einfluß, unter dem es entstanden, und den unausgeglichenen Widerspruch, von dem es erfüllt ist. Selbst im Titel kündet er sich an. Die Welt als Wille und Vorstellung! Ein solches „Und" auf dem Titel eines Werkes, das nur einen Gedanken in seinen organischen Verzweigungen verfolgen will, weist von vornherein auf einen Zwiespalt hin. Und in der That zeigen die zwei Hälften, in welche das Werk zerfällt, jede für sich genommen, überwiegend einen jener beiden Einflüsse. Schopenhauers Lehre von der Welt als Vorstellung ist ebenso entschieden vom Rationalismus beeinflußt, wie seine Willenslehre von der Romantik. —

Die erkenntnistheoretische Grundlage für Schopenhauers System bildet eine Vereinfachung, freilich aber auch Vergröberung des Kantschen Kritizismus. Daß die menschliche Erkenntnis nur die Erscheinung der Dinge, nicht aber die Dinge an sich selbst erfassen kann, dieses Ergebnis der Vernunftkritik bildet den Ausgangspunkt Schopenhauers. Der Grund dieser Unzulänglichkeit ist bei ihm wie bei Kant die Thatsache, daß der menschliche Verstand sich nur in bestimmten Formen bewegen und bethätigen kann, und daß er diesen Formen alle Eindrücke einordnen muß, die ihm von außen her zugeführt werden. Während aber in der Kantschen Kategorienlehre diese Formen ein künstliches, mit dem größten Scharfsinn entworfenes System bilden, hat Schopenhauer die Vielheit der Kategorien auf eine Einzige reduziert: die der Kausalität. Die Grundeigenschaft des menschlichen Verstandes also ist nach Schopenhauer, alle Eindrücke, die an ihn herantreten, als eine Kette von Ursachen und Wirkungen mit einander in Verbindung zu bringen.

Digitized by Google

Seine Abweichung von Kant formuliert er dahin, „daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewußten Formen des Objekts ist und daß daher Alles, was wir rein a priori wissen, nichts ist als der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt." (I 6.) Dem Nachweis dieser Bedeutung des Kausalgesetzes dient die Inaugural-Dissertation Schopenhauers, die Abhandlung über den Satz vom Grunde; und in den erkenntnistheoretischen Teilen des Hauptwerks tritt derselbe Gedanke nach den verschiedensten Richtungen hin hervor. „Der Verstand — hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntnis der Kausalität, Übergang von Wirkung auf Ursach und von Ursach auf Wirkung, und nichts außerdem." (I 24.) „Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Äußerungen." (I 13.) Die Anschauung der wirklichen Welt „ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung" (ebend.). Ja der vielumstrittene Elementarbegriff der Materie ist nichts weiter als eine Form des Kausalbegriffes, der ins Objektive gewendet ist: die Materie ist „durch und durch nichts als Kausalität, welches jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit." (I 10.) —

Wenn man sagen darf, daß die Kausalerklärung die charakteristische Grundform des rationalistischen Denkens ist, so hat Schopenhauer diese Denkweise zu einer klassischen Gestaltung gebracht. Bezeichnend ist es, daß auf seine Methode wie auf seine Darstellung die englischen und schottischen Vorgänger Kants weit mehr als dieser selbst Einfluß gehabt haben, jene Denker, die man als die eigentlichen Klassiker des Rationalismus bezeichnen darf. Die Art, wie der Mechanismus des menschlichen Denkens auf einige wenige große und klare Züge zurückgeführt ist, erinnert an Hume. Auch die Schreibweise

Digitized by Google

Schopenhauers gemahnt an die einfache und lichtvolle Art Humes und Lockes: die schwerfällige Beweisführung der Vernunftkritik ist durch unmittelbar einleuchtende, klare und einfache Darlegungen ersetzt.

Dem wesentlichen Inhalt nach freilich knüpft Schopenhauer, wie bereits bemerkt, unmittelbar an Kant an. Was die Welt als Vorstellung von der wahren Realität scheidet, ist der Umstand, daß sie in die „subjektiven Formen des Intellekts" gebannt ist, welche den Dingen an sich nicht zukommen. Alles Werden und Geschehen beruht auf der Zeit und der Kausalität: es berührt daher das wahre Wesen der Dinge nicht. Alle Entwickelung, alles Entstehen und Vergehen gehört in die Scheinwelt und widerspricht dem Begriffe der wahren Realität. Daher darf es denn auch nicht zur Erklärung der Welt herangezogen werden; es darf in der Philosophie keinerlei Rolle spielen. Schopenhauer spottet über diejenigen, welche „Geschichten erzählen und solche für Philosophie ausgeben." „Wir sind der Meinung", mit diesen Worten wendet er sich gegen Schelling und Hegel, „daß Jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu können. Denn alle solche historische Philosophie, sie mag auch noch so vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich." (I 322.) Und wie der Welt im Ganzen, so kommt auch den einzelnen Wesen keine wirkliche Veränderung zu. Der Charakter des Menschen insbesondere ist durchaus unauslöschbar; er ist ein für alle Mal vor der Geburt bestimmt; keine Erziehung, keine Veränderung kann sein Wesen berühren. Ja, „es ist derselbe Charakter, also derselbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt." (I 605). Und wie die Einzelnen, so sind auch die menschlichen Völker ein für alle Mal bestimmte Typen; sie „stehen da als unsterbliche Individuen, wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln: sogar ist ihr

Digitized by Google

Thun, Treiben und Leiden allezeit dasselbe." (II 547). Auch die tierischen Gattungen sind ein für alle Mal bestimmt; ja, ihre Typen haben, wie die platonischen Ideen, eine metaphysische Bedeutung. So entschieden der Philosoph den vergleichenden Standpunkt der modernen Naturbeschreibung ergreift, so fern liegt ihm der Darwinistische Gedanke der Entwickelung. Für alles Werden und Vergehen giebt es nur die eine Deutung: das Wort „Schein".

So zeigt sich uns die Schopenhauersche Philosophie als eine unhistorische Weltanschauung κατ' ἐξοχήν, die mit eiserner Konsequenz bis an die Grenze des Absurden durchgeführt ist. Und Niemanden wird es Wunder nehmen, daß dem Schöpfer derselben auch der historische Sinn in der engeren Bedeutung des Wortes, das Verständnis für Geschichte, in einem Maße abgeht, wie es nur dem einseitigsten Rationalisten geschehen kann. „Der Stoff der Geschichte ist das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtungen des Menschengeistes würdiger Gegenstand, des Menschengeistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte." (II 505.)

Somit erblickt Schopenhauer in der Geschichte „das gerade Gegenteil und Widerspiel der Philosophie." „Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten dasselbe war, ist und sein wird." (II 504.) „In Wahrheit", fährt Schopenhauer fort, „ist das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden." Daher „zeigt die Geschichte auf jeder Seite nur dasselbe, unter verschiedenen Formen. — Die Kapitel der Völkergeschichte sind im

Digitized by Google

Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden." (II 505.) Der Philosoph scheint sich hier in einen Widerspruch zu verwickeln; denn gerade diese Gleichheit der geschichtlichen Thatsachen müßte zu einer Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit führen. Aber für ihn giebt es keine Gesetze des historischen Geschehens, die Geschichte ist „wie das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben." (II 547.) Die Geschichte darf nicht in die Reihe der übrigen Wissenschaften treten, „denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat." (II 502.) Ja, in seiner leidenschaftlichen Polemik gegen den Wert der geschichtlichen Erkenntnis versteigt sich Schopenhauer sogar zu dem Satze, daß „im Menschengeschlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstraktionen" seien (II 506 f.), eine Behauptung, die in ihrem extremen Nominalismus ebensowohl den Thatsachen wie den sonstigen Lehren Schopenhauers, insbesondere auch seiner vorhin angeführten Äußerung über das Wesen der Nationen auf das entschiedenste widerspricht.

Diese leidenschaftliche Verblendung erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß dem Philosophen bei allem, was er über Geschichte sagt, teils genannt teils ungenannt, der verhaßteste seiner Gegner, Hegel, vorschwebt. In der That giebt es keinen Punkt in der Lehre Schopenhauers, wo der Gegensatz gegen die Hegelsche Philosophie mit gleicher Schärfe und Deutlichkeit zu Tage tritt. Für Hegel besteht das Wesen der Welt in einem teleologisch und gesetzmäßig bestimmten Prozeß, der in der Geschichte der Menschheit zu seinem Höhepunkt heransteigt. Mit Recht polemisiert Schopenhauer gegen den teleologischen und anthropocentrischen Standpunkt Hegels: aber auch dem großen Begriff des gesetzmäßigen Geschehens, der in Hegels Geschichtsphilosophie so glänzend und epochemachend zu Tage trat und die neuere Auffassung der Geschichte bestimmte, hat er sich verschlossen.

Digitized by Google

So wirkt in einer Zeit, wo das Verständnis für geschichtliches Werden überall im Erwachen begriffen war, bei Schopenhauer der Mangel an historischem Sinn, jener Grundfehler des Rationalismus, auf das entschiedenste fort, und hieran schließt sich mit gleicher Notwendigkeit wie in den Werken der Aufklärung der Mangel an Verständnis für das Individuelle. Niemals hat dieser Denker, dessen Gestaltungskraft durchaus ins Allgemeine ging und gewaltige Gedankenmassen bezwang, mit künstlerischer Freude das stille Werden und Wachsen eines einzelnen Wesens belauscht. Zwar die Verschiedenheit der Individuen als empirische Thatsache leugnet Schopenhauer nicht, er betont sie sogar bisweilen mit besonderem Nachdruck (z. B. I 155 f. Par. II § 323). Die Menschen unterscheiden sich einmal in intellektueller und zweitens in ethischer Hinsicht. Was den ersteren Gesichtspunkt betrifft, so ist es die Eigenart des genialen Individuums, welche das Interesse des Philosophen ausschließlich anzieht. Seine eigene Natur erschloß ihm das Verständnis für dieses Problem, und die Psychologie des Genies hat er in dem berühmten Kapitel, das diesen Gegenstand behandelt, durch eine Reihe geistvoller Bemerkungen, man darf wohl sagen, erst geschaffen. Aber dem Genie, allenfalls dem Talent gegenüber bilden die „Normalmenschen" den großen Haufen, bei dem es sich nicht lohnt, weitere Besonderheiten zu verfolgen, und der unterschiedslos damit charakterisiert ist, daß sein Intellekt „streng an den Dienst seines Willens gebunden ist."

Vom ethischen Unterschiede der Charaktere handelt Schopenhauer in einem längeren Abschnitt seiner Preisschrift über die Grundlage der Moral (S. 249 ff). Er unterscheidet drei Grundtriebfedern des Menschen: Egoismus, Bosheit, Mitleid. Sie sind „in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Je nachdem dieses ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen." Schopenhauer führt diese Unterscheidung des Weiteren aus, indem er namentlich auf die Unveränderlichkeit des Charakters hinweist. Vergebens aber würde man nach einer psychologischen

Digitized by Google

Erklärung, nach einer Ableitung jener ethischen Richtungen aus der sonstigen Eigenart des Individuums, vergebens nach Berücksichtigung der verschiedenen Gestalten, welche dieselben Eigenschaften in ungleich gearteten Persönlichkeiten annehmen, suchen. Was der Philosoph seinen allgemeinen Unterscheidungen hinzuzufügen hat, sind nur Werturteile: diese müssen für die Schopenhauersche Philosophie wie für die Aufklärung die psychologische Erklärung ersetzen. Nicht einmal das wird klar, ob die Verschiedenheit der Individualität nur auf der Verschiedenheit des Intellekts beruht, der den Willen bestimmt, oder ob der Wille selbst in den verschiedenen Charakteren „eine Modifikation erfährt." Widerspruchsvoll und unklar äußert sich Schopenhauer stets über diese Frage, so namentlich in der längeren Darstellung II 605 f. Wiederholt lehnt er es ab, dem Ursprung der Individualität näher nachzuforschen. „Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus", sagt er II 606, „bleibt mir zu sagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erscheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. — Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verständnis auf; weil all unser Verstehen auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung desselben besteht."

Schopenhauer also schiebt die Lösung der Frage von dem psychologischen auf das metaphysische Gebiet. Gleichwohl würde ihn das an sich schwerlich hindern, ihr weiter nachzugehen, wie er denn mit vielen anderen Problemen in dieser Weise verfährt. Allein es ist begreiflich, daß Schopenhauer davor zurückschreckt, hier weiter einzudringen. Denn die Frage, wie weit die Individualität im Willen selbst wurzelt, führt uns unmittelbar vor einen Grundwiderspruch seines Systems. Wir werden uns mit demselben im nächsten Abschnitt dieser Untersuchung noch eingehender zu beschäftigen haben. —

Hat sich uns nun im Bisherigen, besonders in den erkenntnistheoretischen Anknüpfungen und Entwickelungen Schopen-

Digitized by Google

hauers der Einfluß des Rationalismus dargestellt, so führt uns die eigentümliche Wendung, welche der Denker seinen erkenntnistheoretischen Lehren giebt, sofort auf jene entgegengesetzte Richtung seines Geistes hin. Bei Kant nämlich bewahren die Ergebnisse der Transscendentalphilosophie ihre rein erkenntnistheoretische Natur. Das Wort Erscheinung behält seinen ausschließlich subjektiven Sinn, und die Dinge an sich bleiben als negative Begriffe vollständig außerhalb der Betrachtung. Bei Schopenhauer dagegen verdichtet sich die Welt der Vorstellung zu einer sekundären Form des Seins; die Welt als Vorstellung ist ein Traum; der Schleier der Maja umhüllt die Schläfer, die ihn träumen. Aber hinter diesem Schleier liegt die Welt der wahren Realität, der Dinge an sich; und diese Welt, geheimnisvoll und unergründlich, ragt doch beständig in das Traumleben hinein. So ist der Romantik das Thor geöffnet, durch das sie mit wundersamer Märchenpracht in das nüchterne und kahle Gebäude der reinen Vernunft ihren Einzug halten kann.

Nach dem bisher Gesagten nämlich sollte man meinen, daß jede metaphysische Erkenntnis, jedes Wissen um die Dinge an sich von vorne herein unmöglich sei. Aber Schopenhauer glaubt einen Ausweg zu finden. In dem, was er Willen nennt, das heißt in der Gesamtheit des Gefühls- und Trieblebens, soll sich die wahre Natur der Welt unmittelbar offenbaren. Was sich im Menschen und im Tiere als Wille äußert, das wirkt in der Natur als Kraft. Durch die Thatsache dieser Wesensgleichheit ist uns die Möglichkeit gegeben, aus dem Willen die Welt zu erklären. In allem Vorhandenen ist der Wille das wirklich Seiende, das Reale: er ist das Ding an sich.

Diese Wendung führt uns sofort mitten hinein in den Bannkreis der Romantik. Der Gedanke, daß aus dem Gefühls- und Trieblebeu des Menschen der Schlüssel für das Rätsel der Welt zu finden sei, entspricht in mehr als einer Hinsicht dem Grundcharakter der romantischen Weltanschauung. Einmal tritt das Subjektivistische des Gedankens deutlich hervor. Hier

Digitized by Google

ist es in der That die individuelle Existenz, aus welcher die Welt erklärt wird, das Fühlen und Wollen des einzelnen Subjekts giebt den Schlüssel zum Verständnis des Weltganzen. Weit enger verwandt als die Fichtesche Lehre vom Ich ist die Schopenhauersche Willenslehre dem Subjektivismus der Romantik. Und nicht minder bezeichnend, daß es das Gefühlsleben ist, aus welchem diese Erkenntnis gewonnen wird! Die „Präponderanz des Willens" über den Intellekt ist einer der immer wiederkehrenden Hauptsätze der Schopenhauerschen Lehre. Der Wille ist das Ursprüngliche, der Intellekt das sekundär Hinzukommende; der Intellekt ist das Mittel, der Wille setzt den Zweck.

Dem entsprechend wird denn auch für die Erkenntnis das Gefühlsleben zur wesentlichsten Quelle. Gefühl und Wille sollen ein weit unmittelbarerer Weg in die Welt des Dinges an sich sein, als es die rationale Erkenntnis der Außenwelt, als es die Ergründung des Intellektes und seiner Formen, der Verstandesthätigkeiten, jemals werden kann. Hierdurch nun tritt der Denker ebenso entschieden mit seinen eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen in Widerspruch, wie er sich der romantischen Anschauungsweise nähert.

Für jede kritische Auffassung ist es zweifellos, daß uns auch die Thatsachen des Seelenlebens, die Regungen des Willens und des Gefühls, nicht wie sie an sich sind, sondern nur als Erscheinungen zum Bewußtsein kommen, daß sie mithin erst, indem sie in die transscendentalen Formen des Denkens eingehen, zu Erkenntnissen und zwar psychologischer Natur werden. Nun leugnet zwar auch Schopenhauer theoretisch dieses Verhältnis nicht, er giebt im Gegenteil — wie wir im vierten Abschnitt des näheren sehen werden — zu, „daß auch in der inneren Erkenntnis noch ein Unterschied stattfindet zwischen dem Sein an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. — Demnach hat in dieser inneren Erkenntnis das Ding an sich seine Schleier zwar großenteils abgeworfen, tritt aber doch noch

Digitized by Google

nicht ganz nackt auf." (II 220.) Thatsächlich aber kehrt er sich in seinen Ausführungen nicht an diese Einschränkung: er behandelt den Willen durchaus als etwas Metaphysisches; und da das Bewußtsein des eigenen Willens ein unmittelbares ist, d. h. der Vorstellung der Objekte vorangeht, so soll nun auch die Erkenntnis desselben eine ebenso unmittelbare, durch keine Vorstellung vermittelte sein. Hierdurch also entsteht eine „doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis." (II 125.) Das unmittelbare Bewußtsein des Willens tritt in Gegensatz zu der rationalen Vorstellung; die Formen des rationalen Denkens, die für den kritischen Philosophen das einzige Mittel der Erkenntnis sind, werden vielmehr zu einem Hindernis für die Einsicht in das wahre Wesen der Dinge, und das unmittelbare Selbstbewußtsein wird „gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns wie durch Verrat mit Einem Male in die Festung versetzt." (II 219.) Gerade dieses Streben nun aber, die rationalen Formen des Denkens zu durchbrechen und sie durch ein gefühlsmäßiges Ergreifen der Außenwelt zu ersetzen, ist, wie wir bereits gesehen haben, ebenso einer der Grundzüge des romantischen Geistes, wie er mit der Anschauungsweise der Vernunftkritik, von welcher Schopenhauer ausgegangen ist, in Widerspruch steht.

Dieser Widerspruch zeigt sich aufs deutlichste in dem Verhalten des Philosophen da, wo ihm der Versuch einer irrationalen Erkenntnis bei anderen entgegentritt. Schopenhauer spottet über die Systeme, „welche von einer intellektualen Anschauung d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehen ausgehen." „Jede so gewonnene Erkenntnis", sagt er II 207, „muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mitteilbar sein: denn nur die normale Gehirnerkenntnis ist mitteilbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke."

Und derselbe Denker, der mit diesen Worten die Ansätze zu

Digitized by Google

einem unmittelbaren Ergreifen des Metaphysischen bei Fichte und Schelling verhöhnt, hatte bereits neun Jahre vorher das Kapitel „Animalischer Magnetismus und Magie" („Über den Willen in der Natur" S. 99 ff.) geschrieben; er verfaßte einige Jahre später den langen „Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt." (Parerga I 239—328.) Die gemeinsame Tendenz beider Abhandlungen ist nachzuweisen, daß das Hineinragen der metaphysischen Welt in die empirische, der übernatürlichen in die natürliche eine Thatsache, und daß in dieser Thatsache „eine direkte Bestätigung" der Schopenhauerschen Lehre zu sehen sei. „So viel ist gewiß," sagt er (Wille in d. Natur 126), „daß allen je dagewesenen Versuchen zur Magie, sie mögen nun mit oder ohne Erfolg gemacht sein, eine Anticipation meiner Metaphysik zum Grunde liegt;" und Par. 321 dehnt er diese Behauptung sogar noch weiter aus: es „ist das Hellsehn eine Bestätigung der Kantischen Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität, die Magie aber überdies auch der meinigen von der alleinigen Realität des Willens als des Kerns aller Dinge."

Aus den letzten Worten ist nun zugleich der Grund dieser eigentümlichen Folgerung zu erkennen. Noch eingehender erhellt derselbe aus dem folgenden Gedankengang (Wille i. d. N. 111): „Zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe. — Die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erscheinung aus unmittelbar auf jeden anderen gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum; daß demnach ein Wirken auf die

Digitized by Google

Dinge von innen, statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung, vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen Eines und dasselbe ist, möglich sein müsse."

Das Absurde dieses Glaubens und der eben angeführten Erklärung beruht nicht sowohl, wie Schopenhauer behauptet, darauf, daß er den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität zuwiderläuft, als darauf, daß er diese Gesetze willkürlich an einem Punkte abgeändert, an allen übrigen aber in der uns a priori bewußten Form giltig denkt. Daher ergiebt sich der Widersinn einer „Veränderung, die nicht auf dem Kausalnexus beruht" und doch „gewirkt wird"; und Schopenhauer thut das Seinige, um diesen Widersinn ins hellste Licht zu setzen, wenn er zur Erklärung des Somnambulismus schreibt: „Das Ding an sich ist in allen Wesen dasselbe, und der Zustand des Hellsehens befähigt den darin Befindlichen, mit meinem Gehirn zu denken, statt mit dem seinigen, welches tief schläft." (Par. I 324.) Fast noch stärker ist der unmittelbar folgende, wenn auch nur hypothetische Satz: „Da nun anderseits für uns feststeht, daß der Wille, sofern er Ding an sich ist, durch den Tod nicht zerstört und vernichtet wird, so läßt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, daß eine magische Wirkung der oben beschriebenen Art nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können." (vergl. ebend. 326 f.)

Der Einfluß des romantischen Geistes wird in diesen Phantasmen auf das deutlichste sichtbar: hundert Jahre früher wäre es unmöglich gewesen, daß ein ernsthafter Denker etwas Ähnliches geschrieben hätte. Schopenhauer selbst hebt diese Zeitbeziehung hervor: „Die in dem superklugen verflossenen Jahrhundert, allen frühern zum Trotz, überall nicht sowohl gebannten als doch geächteten Gespenster sind, wie schon vorher die Magie, während dieser letzten 25 Jahre, in Deutschland rehabilitiert worden. Vielleicht nicht mit Unrecht". Mit diesen Worten beginnt der „Versuch" in den Parerga (vergl. Wille i. d. N. 108).

Digitized by Google

Justinus Kerner wird (S. 286) mit besonderer Anerkennung genannt; Schopenhauer greift beständig auf seine Angaben zurück, und wenn er gleichwohl seine „Leichtgläubigkeit" rügt, so bezieht sich das nur auf den Inhalt der von ihm berichteten Geistergespräche, namentlich auf den „Katechismusglauben", den er mit seinen Seherinnen teilte (Par. I S. 328 vergl. Frauenstädt, Memorabilien S. 145), nicht aber auf die Thatsache dieser Gespräche und Visionen. Und wunderbar genug wirkt der Vorwurf der Leichtgläubigkeit in einer Abhandlung, an deren Schluß die folgenden Sätze stehen: „Jedenfalls ist eine Geistererscheinung zunächst und unmittelbar nichts weiter als eine Vision im Gehirne des Geistersehers: daß von außen ein Sterbender solche erregen könne, hat häufige Erfahrung bezeugt; daß ein Lebender es könne, ist ebenfalls in mehreren Fällen von guter Hand beglaubigt worden: die Frage ist bloß, ob auch ein Gestorbener es könne."

Wie die Geisterseherei eine Verirrung der Romantik, so ist diese Theorie derselben ein Irrweg des Philosophen, von dem man sich gerne wieder abwendet, um den Blick auf die großen und faßlichen Züge seines Systems zu lenken. Aber freilich, wie die Ableitung seiner Willenslehre, so trägt auch der Inhalt derselben den mystischen Charakter, der von hier aus die übrigen Teile seiner Lehre, zumal die Ethik durchdringt. Diesen Zusammenhang wird der nächste Abschnitt eingehender zu behandeln haben; daher sei hier nur soviel in Kürze angedeutet, wie erforderlich ist, um den Einfluß der Romantik auf diese Seite des Systems im ganzen erkennbar zu machen.

Es ist eine Gefühlsmetaphysik, welche Schopenhauer begründet, und es ist eine Gefühlsethik, welche er an die Stelle der Kantschen Lehre von der praktischen Vernunft setzt. Eine verstandesmäßige Begründung für die Moral zu suchen, ist von Sokrates an bis auf Kant und Fichte das Bestreben der Philosophie gewesen. Schopenhauer zuerst verläßt jene Position völlig, um auf dem Boden des Gefühls ein neues Gebäude zu

Digitized by Google

errichten; und da er hier wie überall das Gefühl nicht als psychische Erscheinung behandelt, die durch psychologische Analyse erhellt werden müßte, sondern als eine metaphysische Thatsache, die, an sich der Erkenntnis unzugänglich, von der Welt jenseits der Individuation Zeugnis ablegt: so ist ihm das ethische „Urphänomen", das Mitleid, unmittelbar ein metaphysischer Vorgang, es ist „das große Mysterium der Ethik." (die beiden Grundprobleme d. Eth. 209.) In der Tiefe des religiösen Empfindens sucht und findet Schopenhauer die Grundlage für seine Moral; und dieses Empfinden steigert sich ihm bis zum mystischen Bewußtsein der Wesenseinheit alles Seienden, bis zur Auflösung des Individuums in die allumfassende Einheit.

Verwandte Anschauungen und Empfindungen traten ihm zunächst in der christlichen Mystik entgegen. Wie Schelling in Jakob Böhme, so fand Schopenhauer in Meister Eckhard, in Tauler und den übrigen Mystikern des 14. Jahrhunderts seine Propheten, die in dunkeln Worten, aber dem Wissenden klar und verständlich, „heilig öffentlich Geheimnis" niederlegten. Weit stärker aber noch als von diesen christlichen Theosophen wurde er von der religiösen Spekulation der Inder ergriffen und begeistert. Gleich in der Vorrede zu seinem Hauptwerk pries er mit überschwänglichen Worten die Veda's und Upanischaden; und es ist ein Gedanke, der ganz in den romantischen Ideenzug hineinpaßt, wenn Schopenhauer hier die Vermutung ausspricht, „daß der Einfluß der Sanskrit-Litteratur in diesem noch jungen Jahrhundert nicht weniger tief eingreifen werde, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung des Griechischen."

Die Übereinstimmung der Schopenhauerschen Philosophie mit brahmanischen und buddhistischen Lehren ist in der That eine ganz auffallende; und wenn man etwa Deussens Darstellung des Vedânta-Systems mit ihr vergleicht, so glaubt man in den Hauptsätzen Schopenhauers häufig nur eine Übertragung der altindischen Weisheit aus der mystisch-theosophischen Sprache des Originals in die Ausdrucksweise der abendländischen Phi-

Digitized by Google

losophie zu finden. Anderseits wird man freilich nicht übersehen dürfen, daß der Inhalt der Schopenhauerschen Lehre, — wie das im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich hervortreten wird — aus der Entwickelung der occidentalischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts vollständig zu begreifen ist; und man wird daher den Einfluß der indischen Speculation nicht überschätzen dürfen. Dieser Einfluß ist zweifellos vorhanden, aber er betrifft weniger die Grundgestaltung der Lehre als die Ausgestaltung einiger Teile derselben, und auch diese sind niemals ausschließlich von jenem Vorbild abhängig, vielmehr in wesentlichen Zügen stets noch durch andere Einflüsse bestimmt.[1])

Zu den Punkten, in denen Schopenhauer mit der indischen Philosophie zusammentrifft, gehört in erster Linie die pessimistische Auffassung der Welt und des Lebens. Aber wir haben bereits im vorigen Abschnitte gesehen, wie diese Auffassung aus der persönlichen Eigenart, aus dem tiefsten Innern des Philosophen hervorwuchs. Und es verdient hervorgehoben zu werden, daß eine pessimistische Grundstimmung sich durch die ganze Romantik hindurchzieht und von hier aus zweifellos auch auf Schopenhauer eingewirkt hat. Die Aufklärung hatte im Ganzen einen optimistischen Charakter getragen, wenngleich bei einzelnen ihrer Vertreter, z. B. bei Voltaire, eine pessimistische Stimmung hervortrat. Der Glaube an die Güte der Menschennatur bildete die selbstverständliche Voraussetzung, auf welche man sich berufen mußte, wenn man Freiheit für alle forderte. Die Romantik hingegen, die von dem Ungenügen am Bestehenden, ja an der realen Welt überhaupt ausging, die eine Poesie der Sehnsucht hervorrief, ihr war eben hierdurch der Charakter der Unbefriedigung aufgedrückt. In den verschiedensten Wendungen tritt bei den romantischen Dichtern dieses Ungenügen an der Wirklichkeit hervor: in der religiösen Mystik Hardenbergs wie in

[1]) In Bezug auf den Buddhismus übrigens stellt Schopenhauer — sicherlich wahrheitsgemäß — jeden direkten Einfluß in Abrede (II 186).

Digitized by Google

dem Hohne Brentanos. Hier mögen zum Belage zwei Stellen eines der einflußreichsten Häupter der Schule angeführt werden, dem man vielleicht weniger als den meisten seiner dichterischen Genossen pessimistische Anschauungen zuzutrauen geneigt ist und dessen Stimme daher um so schwerer ins Gewicht fällt. Es ist Tieck, und die folgenden Stellen, beide seinen Novellen entnommen, sind um so interessanter, als der Parallelismus mit Schopenhauerschen Wendungen unmittelbar ins Auge fällt. In der Novelle „Liebeszauber", die in vieler Hinsicht für die Romantik besonders charakteristisch ist, ruft der Held aus: „Mir ekelt das Leben! Ich kann nicht froh und glücklich sein, ich will es nicht! Empfange mich bald, du freundlicher Boden, verbirg mich in deinen kühlen Armen vor den wilden Tieren, die sich Menschen nennen! Sündlich dünkt mir jeder Leckerbissen, den ich genieße, jeder Trunk aus geschliffenem Glase, mein Ruhen auf weichen Betten, das Tragen von Gold und Geschmeide, da die Welt viel tausendmal tausend Unglückliche umherjagt, die nach dem weggeworfenen vertrockneten Brode hungern, die nicht wissen, was Labsal ist. O jetzt versteh ich Euch, ihr frommen Heiligen, ihr Verschmähten, ihr Verhöhnten, die ihr Alles, bis auf euer Gewand, der Armut ausstreutet, einen Sack um eure Lenden gürtetet, und selbst als Bettler die Schmähungen und Fußstöße erdulden wolltet, mit denen roher Übermut und reiche Schwelgerei das Elend von ihren Tafeln weisen; selbst elend wurdet ihr, um nur diese Sünde des Überflusses von euch zu werfen." Zeigt hier die ethisch-religiöse Wendung des Pessimismus entschiedene Verwandtschaft mit Schopenhauers Anschauungen, so tritt eine wörtliche Übereinstimmung mit dem pessimistischen Denker in einer späteren Novelle, „Der Alte vom Berge", noch auffallender zu Tage: „Glücklich!" rief der Alte, fast laut auflachend, „glücklich! Was soll der Mensch sich bei diesem Worte denken? Es giebt kein Glück, es giebt kein Unglück, nur Schmerz, den wir sollen willkommen heißen, nur Selbstverachtung, die wir ertragen müssen, nur Hoffnungs-

Digitized by Google

losigkeit, mit der wir früh vertraut werden sollen. Alles andere ist Lüge und Trug. Das Dasein ist ein Gespenst, vor dem ich, so oft ich mich besinne, schaudernd stehe, und das ich nur durch Arbeit, Thätigkeit, Kraftanspannung erdulden und verachten kann. — Im Gespenst des Daseins, im Sphinxrätsel der Existenz — in jenem gräßlichen Werde, aus welchem die Welten hervorgingen, und sich im Krampf immer und immerdar wälzen, um die Ruhe, das Nichtsein wiederzufinden — hierin gehen alle Widersprüche und Gegensätze auf, um im Wahnsinn als unauflöslicher Fluch zu versteinern."

Ist diese Übereinstimmung für den Ursprung und die Grundfärbung des Schopenhauerschen Pessimismus bezeichnend, so darf anderseits auch der Einfluß nicht übergangen werden, welchen die spanischen und französischen Essayisten des 17. Jahrhunderts auf ihn ausgeübt haben, vor allen Baltasar Gracian, dessen „Oraculo manual" Schopenhauer ins Deutsche übertragen und der hier noch einmal, wie in der Litteratur des 17. Jahrhunderts, vorbildlich gewirkt hat. Der pessimistisch-satirische Ton, mit welchem in diesen Schriften die Gesinnungen und Handlungen der menschlichen Gesellschaft seziert werden, fand in Schopenhauers angeborener Menschenverachtung einen natürlichen Wiederhall. Ihre Psychologie führte seiner pessimistischen Grundstimmung einen rationalen und zwar wesentlich moralischen Gehalt zu. Die pointierte und reizvolle Darstellungsweise dieser Schriftsteller, die das Natürliche wie das Paradoxe mit gleicher Kraft und Anmut auszudrücken weiß, hat in Schopenhauers „Aphorismen zur Lebensweisheit" ebenbürtige Nachbildung gefunden.[1]) —

„Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch,

[1]) Der Verwandtschaft seiner Philosophie mit der romantischen Dichtung war sich übrigens Schopenhauer ebensowenig bewußt wie überhaupt der Ursprungsbeziehungen seiner Philosophie. Er charakterisiert dieselbe ganz äußerlich und durchaus absprechend II 492 vergl. Frauenstädt Mem. S. 190.

Digitized by Google

polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten, als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte." (II 187 f. vergl. Par. II 415.) Diese Worte leiten unsere Betrachtung von Schopenhauers Pessimismus zu einem neuen Gebiete über, das wir bisher nur gelegentlich streifen konnten. Schopenhauers Verhältnis zur Religion im allgemeinen und zu den positiven Religionen im einzelnen bietet darum ein besonderes Interesse dar, weil es nicht, wie die bisher betrachteten Gedankenzüge, einseitig von dem Rationalismus oder der Romantik abhängig ist, sondern beide Einflüsse nebeneinander aufs deutlichste erkennen läßt. Die innere Verwandtschaft seiner Lehre mit den Grundanschauungen der Vedânta-Philosophie und des Buddhismus, sowie mit gewissen christlichen Dogmen wurde für Schopenhauer der Schlüssel für den Gefühlsgehalt dieser Religionen und damit der Religion überhaupt. Für das Wesen des religiösen Gefühls, des „metaphysischen Bedürfnisses" zeigt er ein tiefes Verständnis; er weiß es in seiner Kraft und Bedeutung zu würdigen: „Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt." (II 177.) Und er kennt auch den Ursprung dieses Bedürfnisses. Was der Weise in der Philosophie sucht, das sucht die Menge in der „Volksmetaphysik": Trost und Beruhigung in den Leiden des Lebens, Schutz vor der Todesfurcht. Die Religionen dienen der Menge „teils zum praktischen Bedarf, als Leitstern ihres Handelns, — teils als unentbehrlicher Trost in dem schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv-wahren Metaphysik vollkommener vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große Wert derselben,

Digitized by Google

ja, ihre Unentbehrlichkeit." (II 184.) „Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe, sondern eben auch sich Alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat." (II 177.)

Daß nun diese Gewißheit, jene Beruhigung auf Grund von Vernunftschlüssen nicht erreicht werden kann, versteht sich für Schopenhauer von selber, und so ergiebt sich ihm denn die Wahrheit, daß das Irrationale oder, wie er es ausdrückt, „einige völlige Widersinnigkeiten ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion sind;" denn diese allein sind imstande, „dem gemeinen Sinn und rohen Verstand fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz anderen, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden." In diesem Sinne versteht er das Tertullianische „credibile, quia ineptum." (II 183.) Zu diesen irrationalen Elementen der Religion nun fühlt er sich in echt romantischer Weise hingezogen. Ja ihr Vorhandensein, ihre Ausdehnung ist ihm ein Wertmesser für die Beurteilung der einzelnen Religionen. Er bevorzugt die indischen Religionen vor den christlichen, von den christlichen Konfessionen den Katholizismus vor dem Protestantismus (Par. II. S. 388 ff, § 178); innerhalb des Protestantismus endlich polemisiert er mit ganz besonderer Heftigkeit gegen die rationalistische Theologie seiner Zeit. (Par. II 415 Vierfache Wurzel S. 122 ff.) Wir haben es schon oben hervorgehoben, wie ihn die christliche Mystik ansprach; und wie die Mystiker theoretisch, so vertreten ihm die Asketen und Heiligen praktisch den tiefsten Sinn der Religion, der über alle Formen hinaus die letzten Wahrheiten in sich birgt. Die Verehrung, mit der er von der Askese spricht, die Hochschätzung vor den Büßern und Heiligen teilt er durchaus mit der Romantik.

Digitized by Google

Zeigt Schopenhauer somit ein tiefes Gefühl und Verständnis für das Wesen der Religion, so hat er doch den einzelnen Religionen nicht in gleicher Weise gerecht zu werden vermocht: dazu mangelte ihm der historische Sinn, es mangelte ihm der liebevolle Blick für individuelle Gestaltung, mit dem ein Schleiermacher die verschiedenen Wandlungen des Unendlichkeitsgefühls verfolgte. Nicht nur daß es ihm gegenüber den Religionen, die ihm ihres Optimismus wegen verhaßt oder verächtlich waren, wie Judentum und Islam, an jeder objektiven Würdigung, an jedem geschichtlichen Verständnis fehlte: auch den andern Religionsbildungen gegenüber versperrt ihm der Rationalismus den Blick. Schon die immer wiederkehrende Behauptung, daß alle Dogmen allegorischer Natur seien, zeigt diese rationalistisch flache Auffassung; und geradezu im Widerspruch mit jener tiefsinnigen Anerkennung des wahren Berufs der Religion steht der Satz: „Der Wert einer Religion wird demnach abhängen von dem größeren oder geringeren Gehalt an Wahrheit, den sie unter dem Schleier der Allegorie in sich trägt, sodann von der größeren oder geringeren Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird." (II 186.) Durchaus den Anschauungen der Aufklärung entspricht es auch, wenn die positiven Religionen als absichtlich gemachte Einrichtungen behandelt werden. Die Priester sind die „Monopolisten und Generalpächter" des religiösen Bedürfnisses. (II 178.) Und Par. II 177 wird ganz im Voltaireschen Geiste die religiöse Offenbarung als eine Erfindung der Priester, „das Grundgeheimnis und die Urlist aller Pfaffen" bezeichnet.

Für den Theismus fehlt es dem Philosophen, wie aus seinem Geständnis Par. II. 179 hervorgeht, an jeder Ader. Die Aufklärung in ihrer vorgeschrittensten Gestalt zeigt sich in der scharfen, ja höhnenden Zurückweisung eines jeden Gottesbegriffes: „Ob man sich ein Idol macht aus Holz, Stein, Metall, oder es zusammensetzt aus abstrakten Begriffen, ist einerlei: es bleibt Idololatrie, sobald man ein persönliches Wesen vor sich hat, dem man opfert, das man anruft, dem man dankt. Es ist auch im

Digitized by Google

Grunde so verschieden nicht, ob man seine Schafe oder seine Neigungen opfert." (Par. II 405.)

Für sich selbst wie für die Philosophen überhaupt, lehnt Schopenhauer jeden Zusammenhang mit der Religion in irgend einer Form ab: wem die erste Art der Metaphysik zugänglich ist, der bedarf der zweiten nicht; wer die Wahrheit „sensu proprio et strieto" fassen kann, was braucht der die Allegorie? Nur weil die Menge, „der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würde", bedarf sie der Religion. Eine Vermittelung zwischen Glauben und Wissen giebt es nicht, die Religionsphilosophie ist ein „seltsamer Zwitter oder Kentaur." „Die Philosophie hat, als eine Wissenschaft, es durchaus nicht damit zu thun, was *geglaubt* werden soll oder darf; sondern blos damit, was man *wissen* kann. (Par. II. § 176.) Noch weniger aber kommt es der Religion zu, der Philosophie auf äußere Machtmittel gestützt entgegenzutreten: „Religionen sind dem Volke notwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntnis der Wahrheit sich entgegenstellen wollen, so müssen sie mit möglichster Schonung bei Seite geschoben werden. Und zu verlangen, daß sogar ein großer Geist — die Dogmen irgend einer Religion implicite, bona fide et sensu proprio zu seiner Ueberzeugung mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe." (II 185.) Ja, seine innerste Gesinnung drückt wohl die Bemerkung in seinem „Reisebuch" aus, welche Frauenstädt in den Memorabilien S. 349 veröffentlicht hat: „Eigentlich ist alle positive Religion der Usurpator des Throns, der der Philosophie gehört. Philosophen werden sie daher stets anfeinden: wenn sie sie auch als notwendiges Uebel, eine Krücke für die krankhafte Schwäche des Geistes der meisten Menschen, betrachten sollten." —

Hat Schopenhauer also auch, wie wir gesehen haben, wesentliche Neigungen und Anschauungen in bezug auf religiöse Dinge mit der Romantik gemeinsam, so unterscheidet er sich doch

Digitized by Google

von ihr darin, daß er jede religiöse oder gar kirchliche Autorität auf das entschiedenste abweist. Um so mehr aber kam er dem Autoritätsverlangen der Romantik auf einem anderen Gebiet entgegen: dem politischen. Schopenhauer steht in praktisch-politischer Hinsicht durchaus auf dem Boden des Restaurationszeitalters; aber seine Beweggründe waren doch wesentlich anderer Art als die eines Görres und Gentz. Schon der Pessimismus an sich muß mit Notwendigkeit zu dem Verlangen einer starken Staatsgewalt führen: ist der Mensch eine Bestie, so muß er eben gebändigt werden. Dazu kommt Schopenhauers persönliches Verlangen nach Sicherheit und Ruhe, seine Scheu vor allen gewaltsamen Umwälzungen und jene Gleichgiltigkeit gegen geschichtliche Bewegungen und Ereignisse, die es ihm 1813 möglich machten, umgeben von dem Getümmel der Freiheitskämpfe, sein Erstlingswerk zu vollenden. Daher erscheint ihm von allen Staatsformen die absolute Monarchie dem Charakter des Menschen am angemessensten: „Weil nämlich die große Mehrzahl derselben höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos, lügenhaft, mitunter sogar boshaft und dabei mit sehr dürftiger Intelligenz ausgestattet ist, so erwächst hieraus die Notwendigkeit einer in Einem Menschen konzentrierten, selbst über dem Gesetz und dem Recht stehenden, völlig unverantwortlichen Gewalt, vor der sich alles beugt, und die betrachtet wird als ein Wesen höherer Art, ein Herrscher von Gottes Gnaden. Nur so läßt sich auf die Länge die Menschheit zügeln und regieren." (Par. II 269.) Dem entsprechend ist er ein entschiedener Gegner der republikanischen Staatsform, und ein ebenso entschiedener Gegner der Geschworenengerichte, wie überhaupt der Übertragung englischer Einrichtungen und Freiheiten nach Deutschland. (Par. II § 128.)

In der Ableitung der Staatsgewalt nähert er sich am meisten Hobbes, dessen bellum omnium contra omnes durchaus seiner pessimistischen Grundanschauung entspricht, und den er häufig und zumeist mit Anerkennung citiert. Am deutlichsten tritt dies I 408 hervor, wo er unter ausdrücklicher Anführung des englischen Denkers

Digitized by Google

darlegt, daß der Staat „aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenden, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und so durch Aufsummierung gemeinschaftlichen Egoismus aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist." Das Gesetz „gründet sich auf einen gemeinsamen Vertrag." (ebd. 410.) Und zur Ableitung der Monarchie heißt es: „Allerdings ist das Volk souverain: jedoch ist es ein ewig unmündiger Souverain, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehen muß und nie seine Rechte selbst verwalten kann, ohne grenzenlose Gefahren herbeizuführen;[1]) zumal er wie alle Unmündigen gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen." (Par. II 264.)

Anderseits ist der Metaphysiker Schopenhauer selbstverständlich weit davon entfernt, mit Hobbes den Staatsvertrag zur alleinigen Quelle des Rechts oder gar der Moral zu machen. Der Zweck des Staates ist ihm im Gegenteil ein rein negativer: er hat zu verhindern, daß seine Mitglieder Unrecht leiden; aber es ist ein „sehr sonderbarer Irrtum", anzunehmen, „der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieser hervor und sei demnach gegen den Egoismus gerichtet." (I 417.) Auf die Gesinnung hat der Staat keinen Einfluß. So erscheint seine Wirksamkeit wie seine Aufgabe eng begrenzt, und Schopenhauer nähert sich in diesem Punkte auf das entschiedenste der rationalistisch-liberalen Doktrin von den „Grenzen der Staatsgewalt", wie sie im Anfang des Jahrhunderts etwa W. v. Humboldt vertreten hat.

In Fragen der praktischen Politik kommen die liberalisierende und die absolutistische Richtung Schopenhauers zuweilen zu drastischem Zusammenstoß. So weiß er sich z. B. der Preßfreiheit gegenüber nicht recht zu entscheiden, und die sonstige Sicherheit des Urteils

---

[1]) Alba in Goethes Egmont: „Ein Volk wird nicht alt, nicht klug, ein Volk bleibt immer kindisch."

Digitized by Google

verläßt ihn hier. Einerseits ist „für die Staatsmaschine die Preßfreiheit Das, was für die Dampfmaschine die Sicherheitsvalve“: die Unzufriedenheit, die sich in Worten Luft machen und erschöpfen kann, gelangt nicht leicht zu Thaten. „Anderseits jedoch ist die Preßfreiheit anzusehen als die Erlaubnis Gift zu verkaufen: Gift für Geist und Gemüt.“ Das Fazit lautet: „Ich fürchte sehr, daß die Gefahren der Preßfreiheit ihren Nutzen überwiegen;“ (Par. II 268) wie denn Schopenhauer überhaupt im praktischen Leben — noch sein Testament bewies es bekanntlich — meistens auf Seiten der Regierungsautorität stand.

Noch schärfer unterscheidet sich Schopenhauer in einem anderen Punkte von den politischen Neigungen und Richtungen der Romantik. Die nationale Idee hat für ihn keinerlei Interesse: er ist nach Erziehung und Lebensweise Kosmopolit, und seine Gesinnung in dieser Hinsicht entspricht durchaus dem Weltbürgertum der Aufklärungszeit. Der Nationalstolz ist ihm „die wohlfeilste Art des Stolzes.“ „Jeder erbärmliche Tropf, der nichts in der Welt hat, darauf er stolz sein könnte, ergreift das letzte Mittel, auf die Nation, der er gerade angehört, stolz zu sein.“ (Par. I 381.) „Dem Nationalcharakter wird, da er von der Menge redet, nie viel Gutes ehrlicherweise nachzurühmen sein. — Jede Nation spottet über die andere, und alle haben Recht.“ „Im Reiche der Wissenschaften“ nun gar ist der Patriotismus „ein schmutziger Geselle, den man hinauswerfen soll.“ (Par. II 523; vergl. Frauenstädt Memor. S. 177 f.)

So hat denn auch Schopenhauer von der eigenen Nation keine hohe Meinung und für die Idee des Deutschtums nichts weniger als Verständnis. Selten spricht er anders als mit Hohn von den Eigenschaften seiner Landsleute: „Die Deutschen sind frei von Nationalstolz und legen hierdurch einen Beweis der ihnen nachgerühmten Ehrlichkeit ab, vom Gegenteil aber die unter ihnen, welche einen solchen vorgeben und lächerlicher Weise affektieren; wie dies zumeist die „Deutschen Brüder“ und Demokraten thun, die dem Volke schmeicheln, um es zu verführen. Es heißt zwar,

Digitized by Google

die Deutschen hätten das Pulver erfunden: ich kann jedoch dieser Meinung nicht beitreten." (Par. I 381.) „Der wahre Nationalcharakter der Deutschen ist Schwerfälligkeit: sie leuchtet hervor aus ihrem Gange, ihrem Thun und Treiben, ihrer Sprache, ihrem Reden, Erzählen, Verstehen und Denken, ganz besonders aber aus ihrem Stil im Schreiben." Damit vernichten sie den „einzigen wirklichen Vorzug, den die deutsche vor den übrigen europäischen Nationen hat, die Sprache. Die deutsche Sprache nämlich ist die einzige, in der man beinahe so gut schreiben kann, wie im Griechischen und Lateinischen." (Par. II 578. 572.)

Schopenhauer fühlte sich im Leben wie in der Philosophie durchaus als Weltbürger. Seine frühen und vielen Reisen, seine Sprachgewandtheit, seine erstaunliche Belesenheit in den verschiedensten Litteraturen und anderseits seine hohe Meinung von der allgemeinen Bedeutung der Philosophie mußten diese Empfindung hervorrufen. „Die Abschaffung des Lateinischen als allgemeiner Gelehrtensprache und die dagegen eingeführte Kleinbürgerei der Nationallitteraturen ist für die Wissenschaften in Europa ein wahres Unglück gewesen." (Par. II 261.) Denn die Wissenschaft ist nicht an Sprachgrenzen und Nationen gebunden. „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen — der Menschheit" übergiebt er selbst sein vollendetes Werk.

Zu so vielfältigen einzelnen Gegensätzen gestaltet sich in Schopenhauers Gedankenkreise der Streit zwischen den beiden feindlichen Anschauungsweisen, die wir als Rationalismus und Romantik bezeichnen.

Aber noch sind zwei Gegensätze übrig, denen über alles Einzelne hinaus eine besondere Bedeutung für unseren Gegenstand zukommt. Auch sie sind nicht unabhängig von der allgemeinen Kulturbewegung, die im Eingang dieses Abschnitts geschildert worden ist; in ihrem Kerne aber gehören sie nicht dieser, sondern der besonderen Geschichte des philosophischen Denkens an und sie greifen daher tiefer als alles bisher Geschilderte in die Gestaltung

Digitized by Google

des Schopenhauerschen Systems ein. Es ist erstens der Gegensatz der monistischen zur dualistischen, und zweitens der zwischen ästhetischer und moralisierender Weltanschauung. Ihnen und ihrem Einfluß auf Schopenhauers Philosophie werden wir den nächsten Abschnitt zu widmen haben.

Digitized by Google

Monismus und Ethik.

Im Gränzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben, ist Genuß.

Goethe.

Digitized by Google

Ein wesentliches Merkzeichen der im vorigen Abschnitt geschilderten Umwandlung und zugleich eine einschneidende Epoche in der Geschichte des deutschen, ja überhaupt des modernen Geisteslebens bildet die Wiedererweckung des Spinozismus in den letzten beiden Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts.

Die herrschende Weltanschauung des 18. Jahrhunderts war deistisch, sie hatte ihren Ausdruck in dualistischen Antithesen wie Gott und Welt, Vernunft und Sinnlichkeit gefunden; und es war kein Wunder, daß der Philosoph, dessen schöpferischer Grundgedanke die Einheit und Einheitlichkeit der Welt in der strengsten Form gefaßt hatte, unter dem Drucke einer entgegengesetzten Anschauungsweise völlig in Vergessenheit geriet. Als er aus dieser hervortrat, vollzog sich die entscheidende Wendung zum Monismus, der, zunächst von Philosophie und Poesie Besitz ergreifend, in immer weiteren Gebieten des geistigen Lebens zur Herrschaft gelangte, und dessen allmähliches Vordringen, dessen folgenreiche Umgestaltungen ein entscheidendes Kennzeichen der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts bilden.

Daß dieser Neu-Spinozismus nicht die ungefärbte reine Lehre Spinozas war, daß die letztere hier vielmehr in einer Auffassung erschien, die wesentlich in der Eigenart ihrer nunmehrigen Vertreter begründet war: das wird niemanden Wunder nehmen, der die Geschichte philosophischer Gedanken und geistiger Entwickelungen kennt. Immerhin enthielt sie den Kern von Spinozas An-

Digitized by Google

schauungen. Daß der bloße Begriff des Seins die thatsächliche Einheit alles Seins in sich schließt, diese aber wieder die Unendlichkeit des Seins, — daß alles, was da ist, soweit es eben an diesem unendlichen Sein Anteil hat, Eins und ein Unendliches ist, und die Einzelwesen nur für eine Betrachtung, welche von jener Einheit absieht, mithin inadäquat und unvollkommen ist, als vielfach, verschieden und vergänglich erscheinen, — daß endlich das menschliche Denken, weil und soweit es von dem Einzelnen ausgehend jenes Sein zu ergreifen vermag, selber ein Teil des Unendlichen ist: in diesen Sätzen ruht der Kern dessen, was der neu erstehende Monismus aus der Lehre Spinozas herübergenommen hat.

Die beiden treibenden Kräfte des Spinozismus sind bei seiner Wiedererstehung gleichmäßig wirksam geworden. Einerseits war es auch hier im tiefsten Grunde das gefühlsmäßige Ergreifen der Einheit der Welt, das zu einer umfassenden Gesamtanschauung der Natur führte. Anderseits war es das verstandesmäßig begründete Gebot einer einheitlichen Welterklärung, jener von Spinoza gelehrte Parallelismus des Erkenntniszusammenhangs mit dem Zusammenhang der Thatsachen, was dem Bedürfnis der Zeit entgegenkommend die ersten Geister ergriff und zu einer gewaltig gesteigerten Produktion, zu dem titanischen Versuche, einen solchen Zusammenhang philosophisch zu gestalten, unbezwinglich fortriß. So entstand jene Weltanschauung, die ihren dichterisch gefühlsmäßigen Ausdruck durch Goethe und ihre philosophisch abstrakte Darstellung durch Schelling gefunden hat; jene Anschauung, deren Kern in dem Gedanken lag, „die Natur wieder als ein Ganzes zu fassen und die Identität ihres Wirkens in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen zu verstehen,“[1]) eine großartige „dichterische Konzeption über den Zusammenhang der Welt.“[2])

[1]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II S. 236.

[2]) Dilthey, Leben Schleiermachers S. 181. — In den beiden angeführten Werken hat die Entstehung der monistischen Weltanschauung zwei in ihrer Art klassische Darstellungen gefunden.

Digitized by Google

Was nun aber diesen Neu-Spinozismus von der Lehre Spinozas unterschied, was ihm ein originales schöpferisches Gepräge aufdrückte, war der ästhetische Charakter, der ihm eignete. Kein Philosoph, sondern ein Dichter war es, welcher der neuen Weltanschauung den ersten Ausdruck, ja die entscheidende Richtung gegeben hatte, und so trugen denn auch die Formen, in denen sich diese Richtung zunächst und am unmittelbarsten verkörperte, den Stempel „dichterischer Fassung des Weltzusammenhangs."[1]) Die cognitio intuitiva hatte schon bei Spinoza den Gipfel der Erkenntnis gebildet, aber seine Darstellung selber brachte diese höchste Erkenntnisart nirgends zum Ausdruck; sie bewegte sich durchweg in den Formen der rationalen Beweisführung. Erst jetzt gelangte die überrationale Erkenntnis als geniale Intuition, als intellektuelle Anschauung zur thatsächlichen Geltung: nicht auf die Kraft der einzelnen logischen Beweise, sondern auf die unmittelbare Wirkung der großen Gesamtanschauung gründeten wie Goethe, so Fichte und Schelling das Fundament der neuen Lehre.

Allein der Einfluß des ästhetischen Moments erstreckte sich weit über die Form der Darstellung hinaus auf den Inhalt, ja bis auf das innerste Wesen der neuen Anschauungsweise. In zwei charakteristischen Zügen tritt er hier auf das deutlichste zu Tage.

Der Weltzusammenhang wird nicht mehr als mechanische Einheit aufgefaßt wie bei Spinoza, sondern als ein lebendiges Ganzes. Bleibt der Zusammenhang zwischen der Substanz und ihren Attributen und Modi bei Spinoza völlig abstrakt, so wird er nun unter dem Bilde der wirkenden Kraft angeschaut: die entgötterte Natur erscheint aufs neue beseelt und belebt, und wie in aller Dichtung, so ist es auch hier das anthropomorphe Bild, es ist die psychologische Hypostase, welche an Stelle des abstrakt-dialektischen Schemas tritt.

Und ferner: die Welt wird nicht nur als ein belebtes Ganzes,

[1]) Dilthey a. a. O. S. X.

Digitized by Google

sondern als ein schönes, als ein harmonisches Ganzes gefaßt. Die Begriffe perfectio, ens perfectissimum, die bei Spinoza, wie vor ihm in der scholastischen Philosophie, durchaus in einem allgemeinen ontologischen Sinne genommen werden[1]), erhalten nunmehr eben jene anthropomorphistisch-ästhetische Bedeutung, vor welcher er selbst gewarnt hatte; und Vollkommenheit heißt jetzt soviel wie künstlerische Vollendung[2]). Die Philosophie wird hierdurch zu einer Art künstlerischen Genusses, der aus der Vertiefung in die Weltharmonie hervorgeht. Als „ästhetischen Pantheismus" hat man diesen Standpunkt treffend bezeichnet[3]).

Und die harmonische Vollkommenheit und Schönheit, die sich in dem Weltganzen zeigt, sie wird naturgemäß auch in dem einzelnen Wesen gefunden. Unter eben jenem ästhetischen Gesichtspunkt, unter dem das Einzelne als Teil der großen Harmonie betrachtet wird, erscheint es auch in sich als ein kleines Abbild derselben. „Was ist doch ein Lebendiges für ein herrliches, köstliches Ding!" konnte Goethe ausrufen, „wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!"

So erscheint an Stelle des abstrakten Gleichmutes, mit dem Spinoza das Leben betrachtet hatte, nunmehr ein Optimismus, der wesentlich ästhetischer Natur war, als Grundfärbung der neuen Weltansicht. Durch seinen ästhetischen Charakter unterscheidet sich dieser Optimismus von der moralisierenden Theodicee der Aufklärung, mit der er gleichwohl einen gewissen historischen Zusammenhang hat. Bezeichnenderweise ist die Kunst für diese

---

[1]) Eth. II, Def. VI: Per realitatem et perfectionem idem intellego (vergl. I. Append. gegen Ende).

[2]) Sehr charakteristisch für diesen Übergang heißt es bei Goethe in der Metamorphose der Tiere:

„Zweck sein selbst ist jegliches Tier; vollkommen entspringt es
„Aus dem Schoß der Natur und zeugt vollkommene Kinder . . .
„Dieser schöne Begriff . . . erfreue dich hoch: die heilige Muse
„Bringt harmonisch ihn dir."

[3]) Windelband II S. 275.

Digitized by Google

Weltanschauung der Gipfel des Seins. In dem schaffenden Künstler erscheint nicht nur das höchste Vermögen der Menschheit, sondern die aufs höchste gesteigerte schöpferische Thätigkeit der Natur selbst; das vollendete Kunstwerk ist ihr höchstes Produkt.

Ein Zufall ist es nicht, daß in diesem Zusammenhang die Platonische Ideenlehre in einer eigenartigen Umdeutung zu neuem Leben erweckt wurde. Trug doch das Anschauen der Idee, bei dem antiken Weisen der höchste Gipfel und das erhabenste Ziel der Erkenntnis, schon von Anfang an den Charakter eines ästhetischen Genusses, einer künstlerischen Versenkung in die Vollkommenheit des Urbilds, nur daß dieser letzteren die Unvollkommenheit der Nachbilder dualistisch entgegengesetzt wurde. Dahingegen erscheinen die Ideen in der späteren Gestalt des Identitätssystems als die Formen der Weltgestaltung und zugleich als die Abbilder derselben, in denen die Gottheit, deren Entwickelung eben diese Weltgestaltung bildet, sich selbst anschaut.

Die geniale Intuition als der höchste Gipfel des Erkennens, der Gegenstand derselben die vollendete Harmonie und Schönheit des Weltalls, jedes Einzelwesen in sich ein Abbild dieser großen Harmonie — das ist die Summe der neuen Weltanschauung. Ihre Geschlossenheit, ihr einheitlicher Charakter springt nicht minder in die Augen, wie ihre Großartigkeit und Schönheit. Aber gerade diese einseitig ästhetische Betrachtungsart, die ein formaler Vorzug war, mußte notwendigerweise zu einer wissenschaftlichen und sachlichen Unzulänglichkeit werden.

Die ästhetische Weltanschauung steht im entschiedensten Gegensatz zu der Denkweise des Aufklärungs-Zeitalters, in welcher das moralische Moment stets den Mittelpunkt gebildet hatte. Die verhältnismäßig enge dualistische Moral der Aufklärung war ein überwundener Standpunkt geworden; allein zu tief wurzelt die moralische Weltanschauung in dem durch das Christentum erzogenen Menschengeist, als daß sie sich aus einer seiner wichtigsten Lebensbethätigungen so leicht durch eine andere — in mancher Hinsicht entgegengesetzte — Auffassungsart verdrängen ließe. Fast zwei

Digitized by Google

Jahrtausende hindurch war gleichmäßig durch Religion und Philosophie die Ueberzeugung genährt und erhalten worden, daß die Wertunterschiede des menschlichen Handelns über die Schranken der Erfahrung der irdischen Existenz hinaus gelten. Dieser Glaube konnte nur in einer kleinen Minorität entwurzelt werden durch eine Anschauungsweise, für welche das Böse nur ein Häßliches, ja im letzten Grunde auch nur ein Element in der allgemeinen Weltenharmonie war. Das tief eingewurzelte moralische Gefühl verlangte sein Recht; es gab den Anspruch, ein entscheidender Faktor des Weltbildes zu bleiben, auch gegenüber der neuen Weltanschauung nicht auf, und früher oder später mußte ihm der Monismus Rechnung tragen, wenn er sich behaupten und erobernd vordringen wollte. Der Versuch war unerläßlich, den ästhetischen Monismus in einen moralischen umzubilden.

Ganz besonders mußte sich dieses Bedürfnis später oder früher für ein Zeitalter geltend machen, in welchem die Nachwirkungen der Aufklärung noch nicht erstorben waren, und in einer philosophischen Bewegung, in welcher die mächtige Strömung der Kantschen Lehre noch immer Wellen schlug. Zwar war die Aufklärung so wenig in moralphilosophischer wie in religiöser Beziehung eigentlich schöpferisch originell gewesen; vielmehr bildete sie ihre Anschauungen im wesentlichen durch Abstraktion und Abschwächung aus der christlichen Ueberlieferung. Vor allem gilt dies für Kant, dessen Lehre von der praktischen Vernunft den höchsten Gipfel der Aufklärungs-Ethik darstellt. Wie die christliche Sittenlehre selbst, wie die Moral der Aufklärung überhaupt, so ist auch Kants Moralphilosophie durch und durch dualistisch, und sein Sittlichkeitsbegriff führt mit Notwendigkeit auf den Deismus zurück. Immerhin mußte die gesamte Entwickelung des Rationalismus, in welcher die ethischen Interessen einen so hervorragenden Platz einnahmen, dazu beitragen, das Bedürfnis nach einer moralischen Weltanschauung und ihrem philosophischen Ausdruck auf das lebhafteste wach zu erhalten. Gleich beim Entstehen der monistischen Bewegung und als einer der Schöpfer derselben hatte Fichte nicht ohne Kraft und Wir-

Digitized by Google

kung, den Versuch gemacht, ihr die Richtung auf das Ethische zu geben, oder genauer gesagt zu erhalten, und so eine monistisch begründete Ethik zu schaffen. Der Versuch mußte scheitern, nicht bloß weil die schöpferische Gestaltungskraft des „Gewaltigwollenden" unzulänglich war, sondern weil es im wesentlichen die alte dualistische Moral war, welche er der monistischen Anschauungsweise aufzuimpfen suchte. Auch hier galt wie bei Kant, wie in der dualistischen Moral aller Zeiten, die Sinnenwelt, das Nicht-Ich, wiewohl es vor dem idealistisch gewendeten Monismus überhaupt keine Realität hatte, als das zu Überwindende, und diese Überwindung des Nicht-Realen sollte sogar den eigentlichen Zweck, die causa finalis des Seins, ja den Inhalt des einzigen Realen, des Ich, bilden. Dieser Widerspruch war nicht zu heben; aber auch abgesehen hiervon drängte die neu entstehende Weltanschauung naturgemäß vom Idealismus ab, der in Fichte sein letztes Extrem erreicht zu haben schien, und einem Realismus zu, der sich mit den idealistischen Wendungen der kritischen Philosophie wie der Wissenschaftslehre nur eben abzufinden suchte. Nur die große Intention Fichtes blieb als ein gewaltiges Postulat an den Monismus stehen, das früher oder später Berücksichtigung finden mußte.

Und nicht minder notwendig mußte der Optimismus der neuen Weltanschauung eine entgegengesetzte Betrachtungs- oder richtiger Empfindungsweise herausfordern. Denn es war eine natürliche Eigenheit der ästhetischen Betrachtungsart, daß sie mit Vorliebe, ja mit einer gewissen Ausschließlichkeit auf den Höhen des Lebens haften blieb und die Tiefen zwar nicht völlig übersah, wohl aber als einen gewissermaßen künstlerisch notwendigen Untergrund für das helle Weltbild, das von ihm abstechen sollte, betrachtete. Wie im musikalischen Kunstwerk die Dissonanzen nur erscheinen, um aufgelöst zu werden, wie das Tragische im Drama nur dazu dient, die künstlerische Erhebung auf das höchste zu steigern: so erscheint das Übel, das Böse in der Welt nur als ein notwendiger Bestandteil der Gesamtharmonie. In allen späteren Werken Goethes herrscht diese Empfindungsweise: eine

Digitized by Google

Abneigung gegen grelle Disharmonieen macht sich fast überall fühlbar; man bemerkt eine gewisse Scheu, die letzten Konsequenzen des Tragischen zu ziehen; und selbst wo die Energie seiner dichterischen Gestaltung den konzilianten Dichter an dieselben heranführt, wie im Tasso, in den Wahlverwandtschaften, wird doch wenigstens äußerlich und zuweilen rein rhetorisch ein versöhnlich ausklingender Schluß, eine abschließende Harmonie gesucht. Darf doch ein Kunstrichter von so kraftvoller Unbefangenheit wie Fr. Vischer von Goethes „Schönfärberei" sprechen! Und ähnlich war es in der Philosophie. Hier war der Gedanke der Entwickelung durch Schelling mit Entschiedenheit in den Mittelpunkt der monistischen Betrachtungsart gestellt. Dieser Gedanke lehrte, das Unvollkommene als notwendige Vorstufe des Vollkommenen aufzufassen, er verlegte das endgiltige Sichtbarwerden der Welthar-monie in eine ferne Zukunft. Das Absolute, der Inhalt der Welt, kommt in einem Prozeß zum Ausdruck, in welchem — die Analogie mit der Musik drängt sich hier erst vollkommen deutlich auf — die Dissonanz nur um der Auflösung willen da ist.

Allein es ist klar, daß diese Philosophie „der hell gebor'nen heitern Joviskinder" den dämonischen Mächten nicht gerecht werden konnte, die in den Tiefen der Menschenbrust nach Befreiung und Gestaltung ringen. Nur der ästhetisch veranlagte Mensch, dem künstlerische Bethätigung oder doch künstlerischer Genuß im Mittelpunkte des Lebens stand, — und das war freilich um die Wende des Jahrhunderts bei einer verhältnismäßig großen Anzahl hochstehender Geister der Fall —, nur der konnte sich mit dem Gedanken der werdenden oder bleibenden Weltenharmonie über persönliches Unglück, über grelle Mißklänge im Leben des Einzelnen hinwegtrösten. Wer aber mit einer mehr kritischen und zersetzenden Denkweise die Erscheinungen des Lebens, des moralischen zumal, zu durchforschen geneigt war, dem verschwamm und verblaßte naturgemäß jene ideelle Harmonie vor den häufig sehr disharmonischen und unschönen realen Thatsachen, von denen er sich umgeben sah, und die sein Blick durchdrang. Wer als Moralist mit bestimmten

Digitized by Google

ethischen Ansprüchen das menschliche Leben zu betrachten sich gewöhnt hat, dem kann überhaupt kein Ausblick auf irgend welche allgemeine Entwickelung die zahllosen einzelnen Handlungen aufwiegen, durch welche er das Sittengesetz verletzt sieht. Und gerade der ästhetische Optimismus, auf den ein so gerichteter Geist in jener Zeit überall stieß, mußte ihn dazu führen, den Widerspruch schroffer zu formulieren, die Mißklänge, die er in der Welt fand, schärfer hervorzukehren, dem ästhetischen Optimismus einen moralischen Pessimismus entgegenzusetzen. Ein Denker, der seinem persönlichen Temperament nach von starker Irritabilität und für Leiden empfindlich, und dessen geistige Richtung den moralischen Problemen zugewandt war, mußte sich in vollstem Widerspruch zu der ästhetischen Weltanschauung fühlen. Und es konnte nicht ausbleiben, daß ein solcher Denker diesen Widerspruch in einem Gedankensystem formulierte, das auf gemeinsamer monistischer Basis mit jener entsprungen, doch eine grundsätzlich entgegengesetzte Anschauungsweise zum Ausdruck brachte.

Dieser Denker war Schopenhauer.

Wenn Spinoza mit Recht sagt, daß die Anerkennung eines Zufalls stets das Zeichen einer unvollständigen Erkenntnis ist, so darf man wohl auch umgekehrt behaupten, daß in dem erbrachten Nachweis der geschichtlichen Notwendigkeit einer Erscheinung die Bürgschaft eines adäquaten Verständnisses liegt. Als eine solche geschichtliche Notwendigkeit stellt sich uns nach dem Ergebnis der bisherigen Betrachtung die Philosophie Schopenhauers dar. Irre ich nicht, so ist es damit geglückt, dieser eigenartigen Erscheinung den festen Platz in der Geschichte der Philosophie anzuweisen, welchen die wissenschaftliche Betrachtung seit längerer Zeit sucht, ohne ihn bisher gefunden zu haben.

Dieser Mißerfolg ist nicht zum wenigsten die eigene Schuld Schopenhauers. „Keiner der großen Denker," sagt Windelband (a. a. O. II S. 345) mit vollem Rechte, „ist über seine historische Voraussetzung in einer solchen Selbsttäuschung befangen gewesen, und keiner hat die wahren Ausgangspunkte seiner Ansichten durch seine

Digitized by Google

Darstellungen derselben so getrübt wie er.“[1]) Der gänzliche Mangel an historischem Sinn, der ihm eigen ist, und eine Selbstschätzung, die durch die ausbleibende Beachtung der Zeitgenossen bis ins Maßlose gesteigert wurde, vereinigten sich, um dem Philosophen sowohl die Gegensätze wie die Anknüpfungen, welche sein System bestimmten, in einem völlig falschen Lichte erscheinen zu lassen; und die kraftvolle Sicherheit, mit der er auch seine Irrtümer zum Ausdruck brachte, haben Freunde wie Gegner dauernd über seine Stellung zu täuschen vermocht. Die natürliche Folge war, daß seine Originalität von den einen ebenso maßlos überschätzt, wie von den anderen einseitig bestritten worden ist.

Seiner Bildung nach durchaus unter dem Einfluß des Neu-Spinozismus, in den entscheidenden Entwickelungsjahren Schüler Goethes, Hörer Fichtes, den leitenden Weimarer Kreisen persönlich nahestehend, ja fast zugehörig, übernimmt er die monistische Weltanschauung und zwar in der idealistischen Form, wie sie Goethe und Schelling ausgebildet hatten, von vornherein und ohne jeglichen Vorbehalt. Der Monismus ist die Atmosphäre, in der sich sein ganzes Denken bewegt; er ist ihm etwas so Selbstverständliches, daß die deistische Anschauung als eine philosophische Möglichkeit gar nicht für ihn in Betracht kommt, daß seine so häufige Polemik sich fast niemals gegen den Deismus wendet, sondern höchstens gegen solche Formen des

[1]) Aber auch die Würdigung, welche Windelband (a. a. O. II. S. 345 ff.) der Schopenhauerschen Philosophie angedeihen läßt, kann ich bei aller sonstigen Übereinstimmung mit den Gesamtanschauungen dieses weitblickenden Forschers für ausreichend und thatsächlich begründet nicht ansehen. So richtig es ist, den Zusammenhang Schopenhauers mit der Fichte-Schellingschen Richtung seiner eigenen Polemik gegenüber hervorzuheben, so geht es doch nicht an, in Schopenhauer nur den schriftstellerisch bedeutendsten Vertreter der „gemeinsamen Weltanschauung des deutschen Idealismus“ zu sehen. Und wenn Windelband im Zusammenhang hiermit Schopenhauers System als „ein glänzendes Mosaik“ bezeichnet, so wird sich, wie ich hoffe, aus der vorliegenden Untersuchung deutlich ergeben, daß es demselben trotz aller einzelnen Widersprüche an einem einheitlichen Grundgedanken ebenso wenig fehlt, wie an der Einheitlichkeit des individuellen Charakters.

Digitized by Google

Monismus, welche ihm einer deistischen Färbung verdächtig erscheinen. Auch bei ihm nimmt der Ausdruck der monistischen Grundanschauung häufig genug poetische Gestaltung und hinreißenden Schwung an. Und gleichwohl fühlt er sich von vornherein der ganzen Richtung gegenüber in entschiedenem Gegensatz. Nicht nur seine Mutter, auch viele seiner späteren Beurteiler haben als gewollte Paradoxie gefaßt, was nichts weiter als der ihm völlig naturgemäße Ausdruck dieses Gegensatzes war.

Von der ästhetisierenden Richtung des Neu-Spinozismus ist er trotz eigener dichterischer Begabung, trotz eines tief und fein entwickelten Verständnisses für künstlerische Werke, durch eine Kluft geschieden. Es ist überall der Moralist, der aus ihm spricht; die ethisierende Betrachtung steht ganz und gar im Mittelpunkt seiner Philosophie. Er gehört in dieser Beziehung dem Aufklärungszeitalter weit mehr an als der Romantik und ist im Sinne der letzteren entschieden reaktionär. Es ist der alte Gegensatz zwischen Renaissance-Künstler und Reformator, der in Goethe und Schopenhauer aufs neue zum Ausdruck kommt.

In diesem Zusammenhang erscheint denn auch Schopenhauers pessimistische Richtung als eine geschichtliche Notwendigkeit. Der Pessimismus, als bloße Stimmung so häufig und so begreiflich, hat doch, wo er als Weltanschauung auftritt und die Weltverneinung zum bewußten Prinzip erhebt, etwas an sich, das — wie er übrigens selbst zugesteht — der menschlichen Natur widerstrebt. Daher ist er immer nur als Reaktionserscheinung zu Kraft und Wirksamkeit gelangt. Eine solche ist er bei Schopenhauer in doppeltem Sinne. Er ist nicht nur die Formel für den Widerspruch gegen eine allzu freundliche und einseitig das Helle hervorhebende Betrachtungsweise, sondern er ist vor allem der schärfste Ausdruck jenes Gegensatzes der moralischen gegen die ästhetische Weltanschauung. Jede moralisierende Anschauungsweise neigt naturgemäß zum Pessimismus, weil sie ihre Forderungen an Welt und Leben niemals erfüllt sieht; und je ausschließlicher die Moral im Mittelpunkt der Betrachtung steht, desto schroffer und ent-

Digitized by Google

schiedener tritt diese Neigung hervor. So finden sich selbst bei Kant, trotzdem er im allgemeinen durch den Optimismus der Aufklärung beeinflußt ist, pessimistische Wendungen; und Fichtes System würde, wenn es überhaupt bis ins Anschauliche und Greifbare durchgedacht wäre, entschieden zu der Konsequenz treiben, das Nicht-Ich als das, was nicht sein sollte, zu betrachten, und somit auf den Standpunkt Schopenhauers führen. Gerade durch diese ethische Grundlage unterscheidet sich Schopenhauers System stark von anderen Formen, die der Pessimismus zuweilen angenommen hat, so z. B. von der rein hedonistischen, welche uns im ausgehenden Altertum häufig entgegentritt und in jüngster Zeit durch E. v. Hartmann wieder ins Leben gerufen ist. Charakteristisch ist die Fassung, in welcher Schopenhauer (II 677) die Aufgabe der Philosophie formuliert: „Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, — dies ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen." Dem entsprechend erscheint ihm der Wahn, „daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe," als „der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrtum, die eigentliche Perversität der Gesinnung." (Par. II 214.) Hier ist offenbar der Brennpunkt, in dem alle Strahlen des Systems zusammentreffen, und von dem aus der ganze Gedankengang verständlich wird.

Auch das Schicksal seiner Lehre begreift man von hier aus. Es war nicht die Verschiedenheit einzelner, wenn auch grundlegender Gedanken, welche Schopenhauers Philosophie von der herrschenden Weltanschauung seiner Zeit trennte; es war viel mehr als das: eine völlig heterogene Weise zu empfinden, was beide schied. Auch die Hegelsche Philosophie schritt über den Bannkreis der ästhetischen Weltanschauung hinaus, aber in der Art, wie dies geschah, kam sie einem Bedürfnis der Zeit, dem erwachenden historischen Sinne, auf das entschiedenste, ja in einem exzessiven Maße entgegen. Es ist ganz naturgemäß, daß die

Digitized by Google

Goethe-Schellingsche Denkweise in die Herrschaft des Hegelschen Gedankenkreises überleitete; und es ist nicht minder natürlich, daß gemäß eben dem Gesetze der historischen Reaktion, das Schopenhauer geleugnet, Hegel jedoch erkannt hat, Schopenhauers Philosophie erst in einer Zeit zur Geltung kommen konnte, deren Bedürfnissen die ästhetische und historische Betrachtungsweise nicht mehr genügte und die sich wiederum den moralischen Problemen zuwandte. —

Erklärt sich aus dem bisherigen die geschichtliche Stellung der Schopenhauerschen Philosophie ihrem allgemeinen Charakter nach, so fehlt es uns freilich noch an näheren Bestimmungen, die den eigentlichen Inhalt seiner Konzeptionen in dem gleichen Lichte historischer Notwendigkeit erscheinen lassen und damit endgiltig verständlich machen. Solche Bestimmungen nun aber sind, wie die bisherigen, unschwer aus dem Verhältnis des Moralphilosophen zum Monismus zu erhalten.

Von einer Weltanschauung aus, welche den Einzelnen als Teil oder Äußerungsform des großen Weltganzen, des ἓν καὶ πᾶν betrachtet, ist offenbar ein doppelter ethischer Standpunkt zu gewinnen. Entweder man legt den Wert, welcher in letzter Reihe die Moral bestimmt, auf das Einzelwesen: jede Individualexistenz ist eine Äußerungsform der Gottheit, ein Modus der göttlichen Substanz, oder wie man es sonst bezeichnen will. Dann ist es klar, daß die Erhaltung dieser göttlichen Einzelformen oder ihrer Gesamtheit, mithin die Selbstbejahung der Welt und des Individuums, letzter Zweck und damit höchstes Pflichtgebot, oberstes Sittengesetz sein muß. Oder der Wert der Welt wird in die Einheit gelegt, der gegenüber die Einzeldinge, die Modi oder Äußerungsformen unwesentlich sind: nur die Welt als Ganzes ist das Vollkommene, die Einzeldinge sind unvollkommen und mangelhaft; sie erhalten allen Wert nur, insofern sie Teile des Ganzen sind, und haben keinen berechtigten Anspruch darauf, für sich zu sein oder betrachtet zu werden. Dieser Standpunkt führt, konsequent durchgedacht, dazu, die Individualexistenz als etwas anzusehen, was nicht sein sollte, somit zur Verneinung des Individuums

Digitized by Google

und der Welt, wie sie sich unter dem Einfluß des „principium individuationis“ gestaltet hat. Das Aufgeben der eigenen Existenz, das Aufgehen in das Ganze wird oberstes Sittengesetz.

Auf einen dieser beiden Ideenzüge läßt sich jedes monistische Moralsystem zurückführen.

Spinoza selbst gründet seine Ethik mit klarster Entschiedenheit auf den ersten Standpunkt. „Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est,“ heißt es Eth. IV Prop. 20, und noch klarer ib. Prop. 24: „Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu Rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), ex fundamento proprium utile quaerendi.“ Die Erhaltung des eigenen Wesens ist das höchste Gebot der Vernunft und der Tugend; Tugend und Kraft zur Selbsterhaltung fallen zusammen. Hier ist offenbar der Punkt, von wo aus die Brücke zum Leibnizschen Individualismus hinüberführt, und wo die Verbindung zwischen beiden Anschauungsweisen einsetzen konnte, die für das deutsche Geistesleben so folgenreich gewesen ist.

Die individualistische Moral nun erscheint bei Spinoza durchaus rationalisiert, als Vernunftmoral. Schon aus der oben angeführten Gleichsetzung geht das hervor und noch deutlicher heißt es Eth. V Prop. 27: „Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit vel quod impedire potest, quominus intelligamus.“ Das wahre Wesen des Menschen liegt in seiner Vernunft; diese ausbilden und jenes erhalten fällt zusammen; die Erkenntnis ist die höchste Bethätigung, die essentia des Menschen; und die höchste Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes, ist zugleich die höchste Tugend und das höchste Gut. (IV Prop. 28.)

Allein es ist klar, daß die rationalistische Wendung der individualistischen Moral keineswegs notwendig eignet, daß die letztere vielmehr auch anderer Erscheinungsformen fähig ist. Von der ästhetischen Anschauungsweise aus wird der Wert viel-

Digitized by Google

mehr auf ein harmonisches Gleichgewicht der individuellen Kräfte und ihrer Entwickelung fallen, und das Bestreben, aus dem eigenen Selbst ein Abbild der großen allgemeinen Harmonie zu gestalten, muß notwendig zu dem Ideal der universellen Persönlichkeit führen, als dessen Typus uns eben Goethe erscheint. Immerhin ist es bemerkenswert, daß in Goethes praktischer Philosophie der Begriff der Tüchtigkeit, in welchem Spinozas virtus und potentia deutlich nachklingen, uns viel häufiger als jeder andere entgegentritt, ja daß er geradezu den Mittelpunkt derselben bildet.

Diesen verschiedenen individualistischen Wendungen nun steht die Ethik Schopenhauers gleichmäßig feindlich gegenüber. Die Verneinung der Individualexistenz ist hier als Konsequenz des Monismus mit der äußersten Strenge und Folgerichtigkeit durchgeführt. Gegenüber dem einen wahren Sein in seiner Unendlichkeit, dem Ding an sich, ist das Individuum nicht nur unzulänglich und wertlos, es hat vielmehr gar keine wahre Realität, oder genauer gesagt, seine Realität ist eine völlig andere als die des Dinges an sich; sie ist der letzteren gegenüber sekundär, nur eine Scheinexistenz; die Aufhebung der Individualität ist nichts als Vernichtung dieses Scheins, und diese Vernichtung wird somit die höchste Aufgabe der Philosophie und das oberste Gebot der Moral.

Dieses Durchbrechen der Individualität nun, der Gedanke der Vernichtung der eigenen Existenz, der Auflösung in eine große weltumfassende Einheit, das sind recht eigentlich die Vorstellungen und Triebe, welche dem Mystizismus aller Zeiten zu Grunde gelegen haben, — mag diese Einheit nun Gott, Nirwana oder Weltall genannt worden sein. Schopenhauer hat daher völlig Recht, wenn er die Verwandtschaft seiner Tendenzen mit denen der christlichen wie der indischen Mystik hervorhebt.[1]) Denn es ist einleuchtend, und die Religionsgeschichte hat es vielfach gezeigt, daß eine stark gefühlsmäßige Auffassung auch vom Theismus aus zu

[1]) Seine eigene Definition des Mystizismus (II 701 ff.) ist freilich beträchtlich weiter.

Digitized by Google

ganz ähnlichen Empfindungen und Trieben gelangen kann, und es ist unwesentlich, daß der Mystizismus sich in diesem letzteren Fall in religiösen Formen bewegt, während die monistische Mystik, wie das Beispiel Schopenhauers zeigt, sich mit ausgesprochenem Atheismus paaren kann.

In ähnlicher Weise wie Schopenhauer war schon vor ihm Schleiermacher von der Mystik des Pantheismus ergriffen und zu Spinoza gezogen worden. Er sah in dieser höchsten Steigerung, deren das religiöse Empfinden fähig ist, im „Gefühl des Unendlichen", das Wesen der Religion. Indem er nun von den verschiedenartigen Formen, in welchen sich das religiöse Leben bethätigen kann, jenen eigentlichen Inhalt zu sondern suchte, wurde er zugleich der Begründer einer neuen philosophischen Einsicht und ein Reformator des religiösen Lebens selber, welches er vom Unwesentlichen zum Wesentlichen, vom Äußerlichen zum Innerlichen zurückzuführen bestrebt war. Auch Schopenhauer stand dieser Erkenntnis nicht fern; das Gefühl wenigstens für die Verwandtschaft religiöser Vorstellungen mit dem Inhalt seiner Philosophie hatte er aufs deutlichste; allein sein Mangel an historischem Sinn verhinderte ihn, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, in den Formen und Dogmen der Religionen etwas anderes als rein äußerliche Zufälligkeiten, allegorische Einkleidungen und dergleichen zu sehen und somit der Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsformen gerecht zu werden. Wohl aber ist es seiner schroffen, doch kraftvollen Eigenart gelungen, die Eine jener beiden ethischen Gedankenreihen, die sich an den Monismus knüpfen, bis auf ihre letzten Konsequenzen durchzudenken und zu einer in ihrer Art klassischen Darstellung zu bringen. —

Mit den bisherigen Betrachtungen sind die wesentlichen Elemente, aus denen sich Schopenhauers Weltbild aufbaut, erschöpft, und wir dürfen uns nunmehr diesem Bilde selber zuwenden, um zu sehen, welche Gestalt die bestimmenden Grundzüge unter seiner schöpferischen Hand im einzelnen angenommen haben, und wie sie sich in den verschiedenen Teilen seines Werkes verzweigen

Digitized by Google

und kreuzen. Die Analyse muß der genetischen Synthese als eine Probe auf das Exempel folgen.

Am deutlichsten stellt sich in der bisher gewonnenen Beleuchtung die Eigenart des Schopenhauerschen Pessimismus dar. Zwar fehlt es seinen Sätzen und Ausführungen keineswegs an hedonistischen Wendungen, wie denn die Frage nach der Summe der Lust und Unlust von keinem pessimistischen Standpunkte aus umgangen werden kann. Schopenhauer spricht ausdrücklich (z. B. II 661) von der Bilanz zwischen beiden, welche zu Ungunsten der Lust ausfallen müsse; daß das menschliche Leben „zwischen Schmerz und langer Weile hin und her pendelt", ist einer seiner Lieblingssätze, und mit beredtesten Worten weiß er in dem berühmten Kapitel „von der Nichtigkeit und den Leiden des Lebens" die Qualen und Illusionen des Daseins darzustellen. Allein trotzdem ist gerade diese Seite des pessimistischen Gedankengangs die schwächste. Der Grundgedanke, der sich hindurchzieht, die Lehre von der Negativität der Lust, ist höchst anfechtbar und gewiß wenig geeignet, einen Optimisten zu bekehren. Was aber wichtiger ist: Schopenhauer selber legt auf diese Seite seines Gedankens gar kein entscheidendes Gewicht. Gerade in dem angeführten Kapitel, das vielleicht am allermeisten die hedonistische Färbung trägt, sagt er gleichwohl ausdrücklich: „Im Grunde ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Übeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache. — Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf." (II. S. 661.) Schon mit diesen Worten werden wir über den Hedonismus hinaus und hart an die moralische Wendung geführt, welche in der That die eigentlich entscheidende für Schopenhauers Weltanschauung ist. Denn dieser Pessimismus ist im innersten Kern ein moralischer. Es ist weit weniger die mitleidvolle Klage des Menschenfreundes, als die Entrüstung des Moralisten, die sich darin ausspricht.

Zunächst ist es nicht sowohl das thatsächliche Vorhandensein

Digitized by Google

des Leidens als die Zwecklosigkeit desselben, die den Philosophen empört. „Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht?" das sind die Fragen, die immer wiederkehren (z. B. II 403 und auf den folgenden Seiten). „Aber der letzte Zweck von dem allen, was ist er?" (II 407.) Es ist der moralische Idealist, der hier spricht, der Idealist, der sich vom Leben abwendet, weil es ihm keine Ideale verkörpert. Offenbar ist es das vollständige Ableugnen aller Entwickelung, was sich hier an der Philosophie Schopenhauers rächt und jenen Vorwurf der Trostlosigkeit begründet, gegen den sich der Pessimist so oft zu verteidigen sucht. Wer weder an die Güte, noch an die Verbesserungsfähigkeit der menschlichen Natur zu glauben vermag, für den bleiben die ethischen Ideale gleichsam unrealisierbare Werte, und je entschiedener er an diesen Idealen hängt, desto inhaltsärmer und wertloser muß ihm das Leben erscheinen.

Vor allem nun ist es die Betonung der Schuld in Welt und Leben, welche der Schopenhauerschen Lehre den ethischen Grundzug verleiht. Der Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden in der Welt erscheint als einer der Grundgedanken des Systems und wird durchweg festgehalten. Die „lebendige Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit" wird nicht nur wie bei Kant postuliert, sondern dogmatisch behauptet. (I § 63.) „Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt uns, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten." (II 666.) Schopenhauer bewegt sich hier vollkommen auf demselben Boden wie die christliche Dogmatik, auf die er sich auch für diesen Punkt beständig beruft (z. B. II. S. 692). Auf die Verschuldung, die mit allem Leben, mit jeder Art der Selbstbehauptung untrennbar verbunden ist, wird in stets erneuten Wendungen hingewiesen. Das Thema „homo homini lupus" erörtert der Philosoph wiederholt auf das anschaulichste, in den stärksten Farben (z. B. II 663 Par. II 226 ff.). Aber er beschränkt sich nicht auf das Menschenleben, er greift auf alles organische Leben aus. Die ganze Natur nimmt

Digitized by Google

an der allgemeinen Verschuldung, wie an der allgemeinen Qual teil. Die Welt ist ein „Tummelplatz gequälter und quälender Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt." (II 667.) Der Kampf ums Dasein wird in seinen krassesten Formen an Beispielen aus dem Tierreich geschildert. „Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!" ruft der Philosoph in einem solchen Ausbruch der Entrüstung.

Indem er nun aber den ethischen Gesichtspunkt vom Menschenleben aus auf die ganze Natur überträgt und diese auf solche Weise in einer einheitlichen Anschauung zusammenfaßt, gestaltet sich der Pessimismus zu einem umfassenden Weltbilde. Dasselbe ist durch und durch subjektiv, noch subjektiver als der optimistische Pantheismus, gegen den es gerichtet ist. Denn dieser erhält doch wenigstens in der Entwickelungsidee den Ansatz zu einer wissenschaftlichen Erklärung der Welt: dem Pessimismus Schopenhauers dagegen fehlt es ganz und gar an einem solchen; sobald man ihn aus der Gefühlssphäre heraushebt, verliert er allen Inhalt. Innerhalb dieser Sphäre nun aber bildet Schopenhauers Pessimismus ein Weltgemälde von dichterischer Gewalt und tragischer Schönheit. Man denke z. B. an das 28. Kapitel im zweiten Bande des Hauptwerkes, die „Charakteristik des Willens zum Leben"! Wie in einer Dichtung spiegelt sich die Persönlichkeit ihres Schöpfers in dieser Philosophie; die Einseitigkeit der Empfindungs- und Anschauungsweise wird zu einer großartigen Einheitlichkeit der Stimmung; und das umfassende Bild von Leidenschaften und Leiden, mit großen Zügen und düstern Farben entworfen, gemahnt an Dantes Hölle, an welche der Philosoph mit Recht erinnern darf.[1]) Diese Macht einer einheitlichen Empfindung, der sich ähnlich empfindende Leser nicht entziehen können, ist es weit mehr noch als die Klarheit und Eleganz der Darstellung, welche Schopenhauer heute in so weiten Leserkreisen populär

[1]) Atque ea nimirum, quaecunque Acheronte profundo
Prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis.
Lucretius De rer. nat. III 978 f.

Digitized by Google

macht. Keine wissenschaftliche Erkenntnis, aber ein großes dichterisches Stimmungsbild suchen und finden sie hier.

Allein Schopenhauer bleibt nicht dabei stehen, ein einheitliches Gesamtbild der Erscheinungswelt zu schaffen; er sucht auch seine pessimistische Weltanschauung aus dem mystischen Grundgedanken seiner Philosophie heraus zu rechtfertigen. Der Moralist wird zum Poeten, der Poet zum Mystiker. Irgend eine Unvollkommenheit des ursprünglichen Zustandes, ein Bedürfnis empirische Realität zu werden oder eine solche hervorzubringen, muß jeder Standpunkt, sei er ein monistischer oder ein theistischer, annehmen, wenn er die Entstehung der empirischen Realität aus einem absoluten Sein oder die Schöpfung durch einen Gott denkbar machen will. Das Neue in Schopenhauers Pessimismus ist die Behauptung, daß die gewordene Welt jenes Bedürfnis nicht befriedigt, jene Unvollkommenheit nicht aufzuheben imstande ist. Und auch hier tritt sofort der moralische Gesichtspunkt hinzu. Schuld und Leiden, jene beiden unzertrennlichen Begleiterscheinungen des empirischen Daseins, sie werden nun zu Grundeigenschaften alles Seins, auch des Seins an sich, vor und über aller Erscheinung. Nicht das Handeln bildet die Schuld des Menschen, sein bloßes Dasein ist eine Schuld, „die bei der Zeugung kontrahiert und mit dem Tode gesühnt wird." (II 666.) Die Annäherung an das christliche Dogma von der Erbsünde, auf welches Schopenhauer wiederholt hinweist, ist hier eine so auffallende, daß man seine Lehre geradezu als einen Versuch bezeichnen könnte, diese Grundanschauung des Christentums auf monistischen Boden zu übertragen; wenn man auch freilich dem Ausgangspunkt und der ganzen Entwickelung Schopenhauers gegenüber nicht anzunehmen hat, daß er — wie Schelling in seiner theosophischen Periode — mit Bewußtsein von religiösen Anregungen ausgegangen ist. Und auch hier ist es für Schopenhauer selbstverständlich, daß er nicht beim Menschen stehen bleiben kann. Der monistische Grundgedanke muß zur gleichmäßigen Anwendung der leitenden moralischen Gesichtspunkte auf die Gesamtheit alles Seienden

Digitized by Google

führen. Ist doch alles Bestehende wesensgleich mit dem Menschen, ja, an sich betrachtet, eins mit ihm. Ebenso wenig nun — und das ist die eigentlich mystische Wendung — ebenso wenig wie diese Einheit des Seins ist jene Schuld in der Erscheinungswelt begründet. Vielmehr ist sie dem Wesen der Welt an sich, dem Sein vor oder über aller Erscheinung eigen. Was an Schuld und Leiden in der Erscheinungswelt zu Tage tritt, das ist gleichsam nur ein Symbol jenes wahren Wesens der Dinge, das Schuld und Leiden als unzertrennliche Bestandteile in sich schließt, ein Symbol aber — mit einer erkenntnistheoretisch inkonsequenten Wendung — zugleich auch eine Wirkung; denn jenes Wesen der Dinge an sich ist dasselbe, was uns als eigentlich treibende, wirkende Kraft in der Erscheinungswelt entgegentritt: — der Wille.

Wir sind hiermit in das Centrum der Schopenhauerschen Philosophie, seine Willenslehre, vorgedrungen; und auch diese erscheint nach unseren bisherigen Betrachtungen von vornherein unter einem ganz bestimmten, von der bisherigen Auffassung zum Teil abweichenden Lichte. Daß das Wesen der Welt, „das Ding an sich," der Wille sei, ist bekanntlich der Satz, den Schopenhauer für seine eigentlich schöpferische Konzeption hielt, jener „eine einzige Gedanke", der durch seine Philosophie mitgeteilt werden sollte. Suchen wir festzustellen, worin die Eigenart dieses Gedankens besteht.

Die Bezeichnung Wille ist, wie Schopenhauer ausdrücklich hervorhebt (I 132 vergl. II 220. 362), eine denominatio a potiori.[1]) Denn der Wille des Menschen, wie er sich vor dem Selbstbewußtsein darstellt, ist zunächst auch nur eine der Erscheinungen des Dinges an sich, aber „die vollkommenste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete." Der

[1]) K. Fischer (a. a. O. S. 239) behauptet mit Unrecht, daß diese Auffassung dem zweiten Bande des Hauptwerks eigentümlich sei, und daß durch sie die ursprüngliche Gleichsetzung von Ding an sich und Willen „abgeschwächt und verelausuliert" werde, „um den Einwand abzuwehren, daß sie anderen Grundlehren Schopenhauers widerstreite." Die im Texte angezogene Stelle des ersten Bandes beweist das Gegenteil.

Digitized by Google

Wille ist uns nur bekannt als bewußter Wille, wir erkennen ihn als „den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, — also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen." (I 132.) Diese Vernunftmäßigkeit des Willens nun aber betrachtet der Philosoph als accidentiell. (II Kap. 19, Anf.) Das Merkmal des Vernünftigen, ja des Bewußtseins überhaupt muß die Metaphysik beiseite lassen, wenn sie zu dem Wesen des Willens vordringen will. „Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlichen Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen." (I 132.) Aber auch dieses „innerste Wesen" bleibt uns immer nur unter der allgemeinsten Form alles Bewußtseins, der Zeit bekannt. (II 220.) Durch diese wird offenbar die allgemeinste Eigenschaft des Willens in seiner Erscheinung, nämlich die, auf Reize oder Motive zu reagieren, bestimmt, und auch von dieser also müssen wir absehen, wenn wir zum wahren Wesen des Willens in seiner Identität vordringen wollen. Alle äußeren Anstöße nun können zu Reizen oder Motiven für den Willen erst dadurch werden, daß sie sein eigenes Dasein befördern oder hemmen, denn dieses ist das alleinige Ziel alles Wollens. Als Wille zum Dasein oder Wille zum Leben ist der Wille in allen seinen einzelnen Erscheinungen identisch, ist er das Ding an sich. „Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen; er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft." (I 131.) —

Diese Lehre Schopenhauers nun ist weder erkenntnistheoretisch noch psychologisch klar und stichhaltig.[1]) Allein auf psycho-

[1]) Siehe den folgenden Abschnitt S. 176 ff., wo die psychologische Grundlage des Schopenhauerschen Willensbegriffes näher erörtert wird.

Digitized by Google

logische Klarheit des positiven Inhalts kommt es dem Philosophen für seinen Willensbegriff auch verhältnismäßig wenig an; giebt er doch bereitwillig zu, daß eine adäquate verstandesmäßige Fassung desselben überhaupt nicht möglich sei. (II 220, vgl. 206.) Das für ihn allein Wesentliche ist der Gegensatz der gefühls- und triebmäßigen Erscheinungen des Seelenlebens gegenüber den intellektuellen. Die ersteren faßt er als an sich vernunftlos und unbewußt, die letzteren als ausschließlich das Bewußtsein konstituierend. Daß nun in den ersteren, nicht in den letzteren das Wesen des Menschen wie der Welt überhaupt zu suchen sei, ist der eigentliche Kern seiner Lehre; und in der That liegt hier ein Unterschied, der dieselbe von allen übrigen nachkantischen metaphysischen Systemen trennt. Denn selbst da, wo, wie bei Fichte, die Terminologie der Schopenhauerschen nahesteht, ist doch die Vernunftmäßigkeit des Weltprinzips und dem entsprechend seine Begreifbarkeit die Grundvoraussetzung; und Fichtes Wille z. B. ist keineswegs wie der Schopenhauers ein blinder, vernunftloser Trieb, sondern im Gegenteil ein Vernunftvermögen. Weit näher steht Schopenhauer Schelling. Aber auch diesem ist das Unbewußte und Vernunftlose doch immer nur verständlich als unvollkommene Vorstufe des Bewußten und Vernünftigen: auch er erklärt die Natur aus der Vernunft. Bei Schopenhauer dagegen wird ausdrücklich Bewußtsein und Vernunft als etwas Zufälliges, Accidentielles und der blinde und vernunftlose Wille als das Wesen der Welt bezeichnet: er erklärt somit die Vernunft aus der Natur.

Immerhin erscheint die Willenslehre Schopenhauers der Naturphilosophie nahe gerückt. Ist es doch beiden Theorien gemeinsam, das Auftreten des Intellekts als die höchste Steigerung in der schöpferischen Thätigkeit der Natur zu fassen, jedoch zwischen dem Bewußtlosen und dem Bewußten, ja Vernünftigen keine Wesensverschiedenheit zu sehen. Dem Kerne nach steht für beide die Wesensgleichheit von Naturkraft, Trieb und Willen fest; nur daß Schelling im Kraftbegriff, Schopenhauer im Willen das

Digitized by Google

Prinzip des Monismus sucht. Ja, in Schellings theosophischer Periode ist der Schritt, den Schopenhauer thut, mit dem Satze „Wollen ist Ursein" eigentlich bereits vollzogen, aber freilich in so fremdartiger Umgebung, daß man es Schopenhauer kaum verübeln darf, wenn er die Identität des Gedankens in derselben nicht herauserkannte. Fragt man nun aber angesichts dieser Übereinstimmung, worin sich der Schopenhauersche Lehrbegriff des Willens von dem Kraftbegriff der Naturphilosophie unterscheidet, so giebt Schopenhauer selbst eine bezeichnende Auskunft (I 133, vgl. II 332): „Bisher subsumierte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit, oder gleichgiltig sei. — Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntnis um ein sehr großes erweitert. Subsumieren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft, so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntnis, die wir vom inneren Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahierten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen."

Hiergegen ließe sich nun freilich der Einwand erheben, daß auch der Begriff der Kraft in Wahrheit nicht bloß „aus der Erscheinung abstrahiert", sondern ebenso wie der des Willens aus der inneren Erfahrung gewonnen und von da auf die äußere Natur übertragen ist. Die Außenwelt als solche zeigt uns nur Bewegung; den Begriff der wirkenden Kraft bringen wir erst hinein. Diese Thatsache der Erkenntnistheorie ist in der heutigen Naturwissenschaft so allgemein zur Geltung gekommen, daß es überflüssig ist, sie zu erörtern.

In der That sind beide Erklärungsweisen gleichmäßig anthropomorphistisch. Und das Verdienst, welches Schopenhauer

Digitized by Google

für sich in Anspruch nimmt, kann man ihm nur insofern zusprechen, als der Anthropomorphismus bei ihm offen zu Tage liegt und sich für das giebt, was er ist, während er bei Schelling versteckt ist hinter dem scheinbar objektiven Begriff der Naturkraft. „Man hatte", sagt Schopenhauer (II 739), „seit den ältesten Zeiten den Menschen als Mikrokosmus angesprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen, sofern Wille und Vorstellung ihr wie sein Wesen erschöpfen. Offenbar aber ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehen zu lehren, als den Menschen aus der Welt." Ist nun in Wahrheit der Anthropomorphismus in wissenschaftlicher Hinsicht sicherlich kein Vorzug einer Welterklärung, so ist er doch die Grundlage jeder dichterischen Welt- und Naturauffassung. Die Natur als seinesgleichen zu denken oder sie mit Wesen seinesgleichen zu bevölkern, ist ja das eigentliche Geschäft des Dichters. Und so enthüllt sich uns auch hier, wie bei der Betrachtung von Schopenhauers Pessimismus, die Eigenart seiner Philosophie als eine wesentlich poetische. Gerade das, was seine Konzeptionen für die wissenschaftliche Erkenntnis entwertet, erhöht ihren Gefühlsgehalt und damit ihre dichterische Bedeutung.

Aber die Übereinstimmung des Charakters geht weiter. Denn auch für die Willenslehre liegt, genau wie für den Pessimismus, das entscheidende Moment nicht sowohl in dem subjektiven und poetischen, als in dem ethischen Grundzuge. Das Wesentliche der Willenslehre ist, daß sie das Weltprinzip Schopenhauers von vornherein unter einem moralischen Gesichtspunkt darstellt. „Ich habe", so faßt der Philosoph (II 679) seinen Grundgedanken zusammen, „gezeigt und bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. Dadurch tritt nun die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft, — und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, enthält durchweg eine moralische Tendenz."

Digitized by Google

Hier erst liegt der wesentliche Unterschied gegen Schelling, dessen monistisches Kraftprinzip ästhetisch, nicht moralisch gefärbt erscheint. Hier auch liegt anderseits die Übereinstimmung mit Fichte, für dessen Weltkonstruktion ebenfalls der moralische Gesichtspunkt von vornherein der bestimmende war. Fichte sowohl wie Schopenhauer sind wesentlich Moralphilosophen, ihre monistische Metaphysik wird ganz und gar durch ihre ethischen Tendenzen bestimmt. Soweit geht ihre Verwandtschaft, aber auch nicht weiter; denn die teilweise Übereinstimmung der Terminologie ist eine ganz äußerliche. Ihre Art, Welt und Dinge aufzufassen und philosophisch zu behandeln, ist eine völlig disparate, und es ist mehr als unwahrscheinlich, daß Schopenhauers Willenslehre etwa in ähnlicher Weise aus einem nachwirkenden und bestimmenden Gegensatz gegen die Fichtesche abzuleiten wäre, wie diese letztere thatsächlich durch Spinozas System bestimmt ist.[1])

Äußerlich genommen liegt ein entsprechender Gegensatz freilich vor. Denn wie für Fichte der Wille das weltbildende Element und zugleich das sittliche Prinzip ist, so ist für Schopenhauer der Wille, der sich in der Welt objektiviert, das absolut Unsittliche, der Grund des Elends, mit dem alles Sein notwendiger Weise behaftet ist, der Träger der Weltschuld wie des Weltleides. „Der Wille zum Leben erscheint uns objektiv genommen als ein Thor, oder subjektiv als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, der mit äußerster Anstrengung seiner Kräfte auf etwas hinarbeitet, das keinen Wert hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir finden, daß es vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivierter Trieb ist." (II 407.) Wenn es nun auch scheint, als ob mit den letzten Worten auf eine von moralischen Kategorieen freie Betrachtung des Willens hingedeutet werde, so findet eine solche Hindeutung doch nirgends einen Anhalt. Vielmehr wird es wiederholt und an entscheidenden

[1]) Wie das nach der Darstellung Windelbands, der m. E. Schopenhauer viel zu nah an Fichte heranrückt, scheinen könnte. (a. a. O. II 350).

Digitized by Google

Stellen hervorgehoben, daß das Wollen an und für sich eine Schuld ist, die durch das Leiden des Daseins — nach dem Begriff der ewigen Gerechtigkeit — gebüßt wird (z. B. I 415, II 692.) Worin diese Schuld nun aber eigentlich besteht, wird seltsamer Weise an keiner Stelle mit ausdrücklichen Worten gesagt. Gleichwohl sieht man leicht, was jener seltsamen Gleichsetzung von Sein, Schuld und Leiden zu Grunde liegt. Der Wille nämlich, wie er in Schopenhauers Darstellung thatsächlich hervortritt, erstrebt nicht das Sein schlechthin, sondern vielmehr das individuelle Sein. „Alles drängt und treibt zum Dasein, womöglich zum organischen, d. h. zum Leben." (II 399.) Das Leben des Individuums nun aber ist thatsächlich nur möglich auf Kosten anderer Individualexistenzen: es ist genau die heutige Anschauung vom Kampf ums Dasein, die sich hier in der schon oben berührten, dichterisch kraftvollen Schilderung Schopenhauers abspiegelt. Nur dadurch bestehen die Wesen, „daß eines das andere verzehrt." (II 667.) Daß Schuld und Leiden notwendige Begleiter der Individualexistenz sind, daß der Wille deshalb als Träger jener Schuld und ihrer Folgen erscheint, weil er seinem Kerne nach Wille zur Individuation ist: dieses Zwischenglied macht erst den Gedankengang Schopenhauers völlig verständlich. Wenn es gleichwohl in seiner Darstellung fehlt, so ist der Grund unschwer zu finden. Da nämlich nach der erkenntnistheoretischen Wendung des Systems die Individuation den Willen an sich überhaupt nicht trifft, vielmehr nur der Erscheinungswelt angehört, so würde der Widerspruch allzu schroff hervortreten, wenn der Philosoph dennoch eben diese Individuation als die Schuld, ja als Ziel und Wesen des Willens mit ausdrücklichen Worten bezeichnen wollte. Gleichwohl ist in dem Terminus „Wille zum Leben" der ganze Gedankengang nebst jenem Widerspruch deutlich genug enthalten; denn was kann Leben anders bedeuten als Individualexistenz? Und nur unter der Voraussetzung, daß der Wille als Ding an sich eben der Wille zum individuellen Dasein ist, wird Schopenhauers Metaphysik überhaupt verständlich. Das

Digitized by Google

tritt denn auch bisweilen mit unfreiwilliger Deutlichkeit zu Tage, so namentlich II 700, wo es heißt: „Die Individualität inhäriert zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhäriert auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhäriert also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung." —

Mit der Verneinung des Willens nun betreten wir das Gebiet der Ethik Schopenhauers, und von vornherein finden wir dort denselben Widerspruch herrschend, der seine Willenslehre durchzieht.

Für eine Philosophie, welcher der Wille als das schlechthin Unsittliche gilt, kann die Sittlichkeit offenbar nur in der Aufhebung des Willens liegen. Die Verneinung des Willens zum Leben ist denn auch, wie das bereits oben hervorgehoben wurde, das eigentliche Prinzip der Schopenhauerschen Moral. Hierbei nun ist es unmittelbar einleuchtend, daß diese ganze Konzeption nur dann einen Sinn giebt, wenn unter Willen eben der Wille zum individuellen Dasein verstanden wird. Nicht das Sein an sich kann der ethische Standpunkt verneinen, sondern nur die Individualexistenz; nicht ein allumfassender Wille als monistisches Weltprinzip ist das schlechthin Antimoralische, sondern der persönliche Wille des Individuums, der die Selbsterhaltung auf Kosten fremder Wesen erstrebt. Ja, noch mehr: wenn durch die Verneinung des eigenen Willens immer zugleich der Gesamtwille, dessen Erscheinung der Einzelne ist, verneint würde, wenn daher mit der eigenen Existenz immer zugleich die aller anderen Wesen vernichtet würde, so könnte sich hieraus ein ethischer Standpunkt offenbar überhaupt nicht ergeben. Denn alle Ethik betrifft das Verhältnis der Individuen untereinander; sie ist bei einer vollkommenen Identifikation der Einzelwesen ebenso unmöglich, wie sie es bei einer absoluten Heterogeneität wäre. Daher könnte, wenn Schopenhauers Prinzipien konsequent durchgeführt wären, seine Moral immer nur

Digitized by Google

die Erscheinungswelt berühren. Der Widerspruch zwischen dem Willen als Ding an sich und dem Willen zum Leben als Inhalt der Individualexistenz zieht sich durch die ganze Ethik Schopenhauers so gut wie durch seine Metaphysik; er spricht aus jedem einzelnen ihrer Teile und tritt keineswegs erst, was ja auch unter Schopenhauers Anhängern die meisten zugeben, am Schlusse hervor.

Die Aufhebung des Willens nun kann in drei verschiedenen Formen vor sich gehen, und hiernach unterscheiden sich der ästhetische, der ethische und der asketische Standpunkt von einander. Jedem derselben ist ein wesentlicher Abschnitt der Schopenhauerschen Philosophie gewidmet.

„Dem Dienste des Willens bleibt die Erkenntnis in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist wie der Kopf dem Rumpf." (I 209.) Zuweilen nun aber und als Ausnahme geschieht es, daß „die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt", daß das Subjekt sich völlig der Anschauung eines Gegenstandes hingiebt, „sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als klarer Spiegel des Objektes bestehen bleibt." In solcher Kontemplation nun wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen (d. h. willenlosen, unpersönlichen, zeitlosen) Subjekt des Erkennens." (I § 34.) Die Idee aber ist „das Objekt der Kunst", und jene vom Willen losgelöste Erkenntnis ist der ästhetische Genuß. Das Wesen der Kunst wie des Schönen überhaupt beruht mithin in der „anteilslosen, willenslosen und dadurch rein objektiven Auffassung." „Eine solche aber ist durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieses Zustandes ist das Genie." (II 424; vgl. 423, 428.) Das ästhetische Prinzip Schopenhauers ist also wesentlich subjektiv und bezeichnet zunächst die Art der Anschauung, den Zustand des anschauenden, ästhetisch genießenden Subjekts.

Digitized by Google

Für diesen aber ist das Wesentliche, daß der Wille während der Dauer der Kontemplation zum Schweigen gebracht, ja geradezu verschwunden ist.

Was für Schopenhauers ganze Denkart das Charakteristische ist, das tritt auch hier wieder auf das deutlichste hervor: das geschilderte Phänomen ist im Grunde rein moralischer Natur. Das künstlerische, das ästhetische Anschauen ist nichts als *willenloses* Anschauen; alle formalen Eigentümlichkeiten, welche die Arten dieser Anschauung und somit Kunst und Künste im einzelnen bestimmen, sind nur sekundär und accidentiell. Durch das bloße Schweigen des Willens im Subjekt wird unmittelbar das Objekt zum Repräsentanten der Idee. Das Wesentliche ist, daß die Anschauung „den Willen bemeistert und aufhebt, wenn auch nur für eine kurze Weile." Hierdurch rückt das ästhetische Phänomen unmittelbar in eine Gattung mit dem ethischen. Denn auf einer Verneinung des Willens beruht ja auch dieses letztere in all seinen verschiedenen Formen. Schopenhauer selbst weist auf diese „Analogie und sogar Verwandtschaft" hin. (II 422.)

An keinem Punkte des Systems vielleicht tritt der eigentümliche Gegensatz der Schopenhauerschen gegen die Goethe-Schellingsche Weltanschauung so scharf hervor, wie hier. Während bei Goethe — wie nach ihm bei den Romantikern — die Moral wesentlich durch die ästhetische Gesamtrichtung beeinflußt war, wird Schopenhauers Aesthetik durch einen moralischen Gesichtspunkt beherrscht.

Was nun den Inhalt der Aesthetik selbst betrifft, so ist es kein Zweifel, daß dieses Ueberwiegen der moralischen Tendenz ihr nicht zum Vorteil gereicht. Man darf sich durch die zahlreichen blendenden Einzelheiten nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß Schopenhauers Aesthetik ihrer Gesamtanlage nach weder an sich originell ist noch in sein Gedankensystem überhaupt hineinpaßt. Für den konsequenten Pessimisten kann es eigentlich gar keinen ästhetischen Standpunkt geben. Ist der Wille an sich verneinenswert, sind seine sämtlichen „Manifestationen" in der Erscheinungswelt abstoßend und verwerflich, wie können dann seine

Digitized by Google

„adäquaten Objektivationen" schön sein?[1]) Man sieht den Grund, warum Schopenhauer sich gerade hier genötigt sah, bei dem gegnerischen Standpunkt eine Anleihe zu machen und die Platonische Ideenlehre, wesentlich in der Form, wie sie durch Schelling zu neuem Leben erweckt war, seiner Aesthetik zu Grunde zu legen. Ebenso ist es kein Zufall, daß Schopenhauers Lehre von der interesselosen Anschauung an denselben Punkt der Kantischen Lehre anknüpft, der auch für Schiller den Ausgangspunkt gebildet hatte. Betrachtet doch auch Schiller die Grundprobleme der Aesthetik in Abhängigkeit von moralischen Kategorieen. — Auch den Gedanken der ästhetischen Erziehung hätte Schopenhauer von Schiller übernehmen können. Denn was könnte an sich näher liegen, als die zeitweilige Aufhebung des Willens, die im ästhetischen Anschauen erfolgt, als eine Vorstufe der dauernden Willensverneinung aufzufassen, welche den ethischen Standpunkt bezeichnet? Eine Andeutung davon haben wir freilich an der S. 40 angeführten Stelle gefunden, allein mit dieser naheliegenden Verknüpfung Ernst zu machen, wurde Schopenhauer durch die Schroffheit verhindert, mit welcher er die Thatsache der Erziehung wie die der Entwickelung überhaupt leugnete.

Noch in einem zweiten Punkte zeigt der Grundgedanke der Aesthetik die Eigentümlichkeit der Denkweise Schopenhauers: es ist dies der mystische Charakter der Konzeption. „Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein ist eigentlich auch die Individualität und mit dieser ihr Leiden und ihre Not aufgehoben. Wir sind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt. — Wer nun nur noch als reinerkennendes Subjekt da ist, wird eben dadurch unmittelbar inne,

[1]) Am deutlichsten tritt dieser Widerspruch in Schopenhauers Theorie der Tragödie (I 298 ff. II 495 ff.) hervor. „Der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung ist die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens." „Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels." Hier soll also die Kunst geradezu vom Leben abschrecken. Vergl. E. Reich, Schopenhauer als Philosoph der Tragödie. Wien 1888 (besonders S. 29—61).

Digitized by Google

daß er als solches die Bedingung, also der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Accidenz seines Wesens empfindet." Daher „kann man jedem ein zwiefaches Dasein beilegen. Als Wille und daher als Individuum ist er nur Eines und dieses Eine ausschließlich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntnis, in dessen Bewußtsein allein die objektive Welt ihr Dasein hat: als solches ist er alle Dinge, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Dasein ohne Last und Beschwerde. — Wohl ist jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist: wehe da, wo er ausschließlich Eines ist." (I 213. 233. II 424. 425.)

Das Mystische dieser Anschauung tritt sehr auffallend hervor. Die Platonische Ideenlehre, an welche sich Schopenhauer zunächst anschließt, die conceptio sub aeternitatis specie Spinozas, welche er als Analogon anführt, beide tragen ja bereits den Charakter des Mystizismus: sie erweitern das Subjekt über die Schranken von Raum und Zeit, an die es im empirischen Dasein gebunden ist. Bei Schopenhauer kehren nicht nur diese Anschauungen wieder: durch die unmittelbare Beziehung auf das ἓν καὶ πᾶν, durch die Aufhebung der Individualität, welche im ästhetischen Genuß stattfinden soll, wird dieser Mystizismus noch vertieft. Es läßt sich vielleicht durch die gesamte Geschichte des geistigen Lebens hindurch eine Mystik niederen von einer solchen höheren Grades unterscheiden. Wenn wir unter Mystik, wie bereits oben geschehen, das Streben nach dem Durchbrechen der Individualität, nach der Auflösung in das All-Eine verstehen, so würde der erste Grad da vorhanden sein, wo durch einen intellektuellen oder gefühlsmäßigen Akt die Schranke des Individuums zeitweilig durchbrochen gedacht ist, ohne daß die empirisch gegebene Individualexistenz selbst dadurch vernichtet erschiene. Der höhere Grad jedoch denkt eben diese dauernde Auflösung, die Vernichtung der Individualexistenz als in Gegenwart oder Zukunft vollzogen. Der ersten Stufe würden dann mit jenen

Digitized by Google

Lehren Platos und Spinozas die Aesthetik Schopenhauers sowie seine — sogleich zu erörternde — Mitleidstheorie angehören: wiewohl in das Mystische hineinragend, mit metaphysischer Wirkung gedacht, wurzeln das ästhetische und das ethische Phänomen doch noch im psychologisch Begreifbaren. Was Schopenhauer jedoch über den asketischen Standpunkt lehrt, gehört der höheren mystischen Ordnung an. Der Vorgang der Willensverneinung ist durchaus und von vornherein metaphysischer Natur und nach den Bedingungen der Individualexistenz in keiner Weise zu verstehen.

Mit dem kontemplativ-ästhetischen Standpunkt nämlich, welchen wir soeben betrachtet haben, hat der ethische das gemeinsam, daß auch er durch eine zeitweilige Aufhebung des Individualwillens erreicht wird. (II 700.) Nur geschieht das hier nicht durch die Anschauung der Ideen, sondern durch eine bestimmte und „unmittelbare" Erkenntnis: „die Erkenntnis der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen." (I 447.) Wer den ethischen Standpunkt gewonnen hat, der „wird inne, daß der Unterschied zwischen ihm und anderen, welcher dem Bösen eine so große Kluft ist, nur einer vergänglichen und täuschenden Erscheinung angehört: er erkennt unmittelbar und ohne Schlüsse, daß das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Leben jeglichen Dinges ausmacht und in allem lebt; ja daß dieses sich sogar auf die Tiere und die ganze Natur erstreckt." (I 440.) Diese Erkenntnis ist es, aus welcher „die allein echte moralische Triebfeder" hervorgeht: das Mitleid, das sich in den beiden Kardinaltugenden, der negativen der Gerechtigkeit und der positiven der Menschenliebe, äußert. Für das geschilderte Phänomen nun lehnt Schopenhauer die Möglichkeit einer vernunft- oder erfahrungsmäßigen Ableitung ausdrücklich ab. „Allerdings — sagt er (Die beiden Grundprobleme der Ethik S. 209) — ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja mysteriös. Er ist in Wahrheit das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann."

Digitized by Google

Wie hier die Beziehung zur Mystik, so hält Schopenhauer durchweg und in immer wiederholter Betonung die Verwandtschaft seines ethischen Grundgedankens mit dem moralischen Inhalt der Weltreligionen Christentum und Buddhismus fest. Ausdrücklich wird der Begriff des Mitleids der christlichen ἀγάπη gleichgesetzt (z. B. I 443. 444), oder genauer ihr übergeordnet, da auch die Gerechtigkeit aus dem Mitleid fließen soll. Einer unbefangenen Auffassung hätte es freilich näher gelegen, den Terminus Menschenliebe für den allgemeineren Begriff zu verwenden und ihm die Gerechtigkeit und das Mitleid (oder die mitleidige Liebe, pietà, an welchen Ausdruck Schopenhauer ausdrücklich erinnert,) unterzuordnen. Allein es ist die Konsequenz der pessimistischen Weltanschauung und insbesondere der Lehre von der Negativität der Lust, daß jene Gleichsetzung der eigenen mit der fremden Individualität sich wesentlich als Mit-Leiden äußern muß. Diesen Zusammenhang hebt Schopenhauer selbst hervor (Die beiden Grundprobleme der Ethik S. 210 f.); er begegnet damit dem Vorwurf, der ihm nicht erspart geblieben ist, daß sein ethisches Prinzip zu eng gefaßt sei und über die Aufhebung fremden Leidens hinaus auf die positive Beförderung fremden Wohles nicht gehe. Zwar erklärt der Philosoph die Mitfreude am Glücke anderer für „sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte“ (Grundprobl. d. Eth. S. 211); aber eben hieraus geht deutlich hervor, daß das Mitleid die Richtung auf fremdes Wohl einschließt. Es entspricht somit thatsächlich dem christlichen Begriffe der Liebe. Diese Lehre gepredigt zu haben, ist denn auch nach Schopenhauer das „allergrößte, das auszeichnende Verdienst des Christentums.“ (Grundprobl. S. 227, 228.) Hierzu nun fügt Schopenhauer die Berufung auf die Vedanta-Philosophie und den Buddhismus, welche das Gebot der Liebe auf die Tiere ausdehnen. Keiner unter den neueren Philosophen hat mit so eindringlichem Ernst und so tiefem Gefühl dieses Gebot wiederholt; seine Lehre entspricht in diesem Punkte durchaus dem modernen Empfinden und ist zugleich eine natür-

Digitized by Google

liche Konsequenz des Monismus, welcher „die Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Tiers und der des Menschen“ lehrt (a. a. O. S. 240), und für den „das ewige Wesen aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet.“

Diese Uebertragung nun der religiösen, speziell der christlichen Moral auf den Monismus ist ein Moment von der größten Wichtigkeit; ja, der Versuch, die moralische Weltanschauung des Christentums mit der naturphilosophischen des modernen Monismus zu verschmelzen, ist gerade das, was Schopenhauers historische Bedeutung ausmacht. Die Reaktion, in welcher sich Schopenhauer — wie oben gezeigt — gegenüber dem Goethe-Schellingschen Neu-Spinozismus befindet, zeigt sich erst hier in ihrer ganzen Eigenart. Der Gegensatz der moralischen gegen die ästhetische Weltanschauung enthüllt sich zugleich als ein Gegensatz der christlichen Ethik gegen die individualistische Moral der Renaissance. Denn es ist kein Zweifel, daß die Weltanschauung Schopenhauers trotz ihres ausgesprochenen Atheismus dem Geiste des Christentums weit näher steht, als alle übrigen Versuche, welche die neuere Philosophie gemacht hat, die Grundzüge der christlichen Dogmatik in ihrem Sinne umzudeuten. Vergessen darf es freilich nicht werden, daß die Theosophie Schellings der christlichen Mystik nicht minder verwandt ist und in einzelnen ihrer Grundzüge Schopenhauer geradezu die Wege gewiesen zu haben scheint. Wenn sie gleichwohl niemals zu der Bedeutung gelangt ist, welche dem System Schopenhauers in der Geschichte der Philosophie zukommt, so liegt dies eben daran, daß es Schelling nicht gelungen ist, den ethischen Gehalt des Christentums in der Reinheit und Tiefe zu erfassen und darzustellen, wie das Schopenhauer vermocht hat.

Freilich kann die Bedeutsamkeit dieser Tendenz nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ganze Konzeption im Sinne einer methodischen Kritik nicht haltbar ist. Es ist schon oben hervorgehoben worden, daß die erkenntnistheoretischen Grundlagen für die gesamten ethischen Konstruktionen Schopenhauers an demselbem

Digitized by Google

fundamentalen Widerspruche leiden: wird der Begriff des Dinges an sich streng gefaßt, wie das Schopenhauer doch beabsichtigte, so wird die wahre Realität von dem Thun und Leiden, das in der Erscheinungswelt vor sich geht, nicht berührt; dasselbe vollzieht sich ausschließlich im Bereiche des principium individuationis; und es kann daher kein Motiv geben, dieses Prinzip innerhalb seines Bereiches, also im Leben und im Handeln, außer Augen zu lassen oder es sogar aufzuheben; wie denn Schopenhauer (Grundprobl. d. Ethik S. 266) ausdrücklich zugiebt: „Die dem Egoismus zu Grunde liegende Auffassung ist empirisch streng gerechtfertigt." Läßt man dagegen die Scheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung fallen, so verliert der Schopenhauersche Monismus seinen Inhalt und seine Ethik ihre Begründung: von einer „numerischen Identität" des Wesens der Dinge kann dann auf keinen Fall mehr gesprochen werden.

Sieht man aber von diesen erkenntnistheoretischen Widersprüchen und damit zugleich von den metaphysischen Beziehungen der Schopenhauerschen Moral ab, so bleibt dieser originellste Versuch einer Gefühlsethik, den die deutsche Philosophie kennt, doch immer in hohem Grade bedeutungsvoll. Die Möglichkeit, die Moralphilosophie Schopenhauers rein nach ihrem ethischen Gehalt und ohne jene Beziehungen zu beurteilen, ist uns bekanntlich durch den glücklichen Zufall erleichtert, daß er seine ethischen Schriften aus äußern Gründen ohne Zusammenhang mit seinem größeren Werke in exoterischer Form verfaßt hat. So betrachtet nun ist Schopenhauers Ethik zwar nicht reich an Gesichtspunkten, aber sie denkt die einmal erfaßten mit vollendeter Klarheit und Konsequenz bis zu Ende durch und sie enthält in ihren scharfen Scheidungen und folgerichtigen Gedankengängen Ansätze zu einer Theorie der moralischen Gefühle, welche Psychologie und Ethik zu berücksichtigen allen Anlaß haben. Zumal für die in der Gegenwart unternommenen Versuche einer positivistischen Ethik, die sich im allgemeinen viel zu ausschließlich an utilitarische Kategorieen anklammern, könnte dieser kraftvolle Hinweis auf die Ursprünglichkeit

Digitized by Google

altruistischer Gefühle von Wert sein und fruchtbare Entwickelungskeime darbieten. —

Der ethische Standpunkt in dem bisher gebrauchten Sinne ist nun, wie bereits angedeutet, bei Schopenhauer nicht der letzte und höchste, vielmehr bildet er nur eine Vorstufe für die asketische Lebensauffassung. „Wenn die moralischen Tugenden aus dem Innewerden der Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt, so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist." (II 700.) Die dauernde Verneinung des Willens nun, „welche dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, geht immer aus dem Quietiv hervor, welches die Erkenntnis seines inneren Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen." (I 470.) Sie äußert sich in der gänzlichen Abkehr vom Leben in allen seinen Erscheinungen, in der völligen und steten Ueberwindung des eigenen Willens; und die „Phänomene der Heiligung und Erlösung" sind „der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode." (I 471.)

Dieser Standpunkt der dauernden Verneinung des Willens ist der höchste, den der Mensch, den überhaupt alle Vernunft je erreichen kann; die Einsicht in seinen unbedingten Wert ist der letzte Gipfel aller Philosophie wie aller Religion. Ja, trotz Schopenhauers Lehre von der Zwecklosigkeit des „endlosen Strebens" fehlt es doch nicht an Wendungen, welche die asketische Einsicht und die aus ihr sich ergebende Abkehr vom Leben wenigstens andeutungsweise als den letzten Zweck des Lebens und der Welt überhaupt erscheinen lassen. „Die moralischen Tugenden", sagt der Philosoph (II 698), „sind nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben." „Wenn näher und unbefangen betrachtet, stellt das Leben sich dar, wie ganz eigentlich darauf abge-

Digitized by Google

sehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen sollen, indem dasselbe durch seine ganze Beschaffenheit den Charakter trägt von etwas, das uns verleidet werden soll und davon wir als von einem Irrtum zurückzukommen haben, damit unser Herz von der Sucht zu genießen, ja zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. — Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. — Wirklich ist, was unserem Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt, Dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück; — und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unseres Glücks und dadurch auf Mortifikation unseres Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält." (II 730. 731. 735.)[1])

Zwei Wege giebt es, welche zur Verneinung des Willens führen, — je nachdem „das bloß und rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittelst Durchschauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar selbst empfundene Leiden jene Erkenntnis hervorruft." (I 470.) Ist das Ziel des Weges erreicht, so ist ein gewolltes Mittel zur Festhaltung desselben die „Askesis im engeren Sinne", das heißt „die vorsätzliche Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung." (I 463.) Sie dient dazu, jenen Zustand der Weltverneinung dauernd zu erhalten und wird in diesem Sinne von den Büßern und Heiligen der brahmanischen wie der christlichen Religion benutzt. Doch ist sie unter Umständen entbehrlich, da die vollkommene Ausübung der moralischen Tugenden schon an sich auf denselben Standpunkt der leidensvollen Erkenntnis führen muß. (II 696 f.)

Trotzdem nun hiermit die Wege und Mittel, welche zur

[1]) Vergl. Par. II § 193. Uebrigens macht K. Fischer a. a. O. S. 488 ff. mit Recht darauf aufmerksam, daß diese teleologischen Wendungen erst den späteren Schriften Schopenhauers eigentümlich sind.

Digitized by Google

Abkehr von der Welt führen, geschildert sind, so bleibt es doch immer unbegreiflich, wie der Wille sich selbst verneinen kann. Es ist ein Wunder, was hier geschieht: in der Willensverneinung vollzieht sich unmittelbar ein metaphysischer Akt; die Notwendigkeit, mit welcher der Wille in der Erscheinung überall determiniert ist, ist für diesen einen Entschluß der Selbstverneinung aufgehoben. „Eben das, was die christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. — Notwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade." (I 478.) Und metaphysisch wie der Gnadenakt selbst, ist seine Wirkung: die Erlösung. Mit dem sterbenden Heiligen „endigt nicht, wie bei Anderen, bloß die Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben. — Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt." (I 452.)

Wie sich schon aus den angeführten Wendungen ergiebt, ist auch hier die Verwandtschaft mit den Erlösungslehren der drei großen Weltreligionen auf das nachdrücklichste hervorgekehrt und festgehalten. Ja, Schopenhauer legt für seine Lehre von der Askese ein noch weit stärkeres Gewicht auf die bezeichnete Analogie als für die eigentliche Ethik, -- offenbar um die größere Paradoxie derselben auf solche Weise auszugleichen. Viele Seiten seines Hauptwerks hat er dem Nachweise dieser Uebereinstimmung gewidmet. So sagt er I 452: „Was ich hier mit schwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geschildert habe, ist nicht etwa ein selbsterfundenes philosophisches Märchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerte Leben gar vieler Heiliger und schöner Seelen unter den Christen, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter anderen Glaubensgenossen."

Die Bedeutung dieses Teils der Schopenhauerschen Lehre beruht denn auch ähnlich wie die der Ethik darauf, daß eine wichtige Erscheinung des religiösen Lebens hier zum ersten Mal zu einem Problem für die Philosophie geworden ist. Die Askese, diese eigenartige und schwer verständliche Aeußerung gesteigertster Reli-

Digitized by Google

giosität, ist unter allen Philosophen nur von Schopenhauer einer eingehenden Betrachtung gewürdigt worden. Damit hat er der Untersuchung eine neue, auch bis jetzt noch keineswegs erledigte Aufgabe gestellt. Während wir aber in Schopenhauers Ethik auch einen bedeutungsvollen Ansatz zur wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes finden konnten, geht das Verdienst des hier in Rede stehenden Teils seiner Lehre nicht über die Stellung des Problems hinaus. Da Schopenhauer immer und immer wieder behauptet, daß die asketische Einsicht „ohne unser Zuthun", „plötzlich und wie von außen angeflogen," als eine „Gnadenwirkung" komme (z. B. I 478, 480, 482), so versperrt er sich selber den Weg zur Erkenntnis: er behandelt das psychologische Problem als ein metaphysisches und weicht damit der Lösung fast absichtlich aus. Die begeisterten, oft hinreißenden Schilderungen, die er von dem Frieden der Seligen entwirft, — „jenem Frieden, der höher ist als alle Vernunft, jener tiefen Ruhe, unerschütterlichen Zuversicht und Heiterkeit," — sie geben die ergreifende Ahnung eines stürmischen, von Leidenschaften gepeinigten Herzens, das sich nach Frieden sehnt, und sie öffnen uns so einen Blick in die Tiefen der Menschennatur, aus welcher die Askese thatsächlich emporgestiegen ist. Was aber Schopenhauers Erörterungen unmittelbar zur Erklärung des Problems beibringen, ist ganz unzureichend. Unter den zahlreichen Schilderungen von dem Zustande der Heiligen, die er aus den verschiedensten Quellen zusammenträgt, findet sich nur weniges, was für die psychologische Erklärung wirklich in Betracht käme. Von feineren Bemerkungen könnte man nur etwa die Stelle I 463 anführen, wo es heißt, daß „auch hier die Eitelkeit am letzten stirbt, sie, von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste, thätigste und thörichtste."

Daß die ganze Konzeption auch für einen rein metaphysischen Standpunkt, wie ihn Schopenhauer vertritt, gerade so widerspruchsvoll und unhaltbar ist wie für den psychologischen, bedarf kaum besonderer Hervorhebung: auch unter den Anhängern des Philo-

Digitized by Google

sophen sind ihm die wenigsten auf diesen Irrweg gefolgt. Es genügt, auf den einen — schon häufiger gerügten — fundamentalen Widerspruch hinzuweisen, daß ein Ereignis, welches sich in der Erscheinungswelt vollzieht, auf den Willen als Ding an sich einen entscheidenden Einfluß haben, ja denselben geradezu aufheben und vernichten soll. Es würde ferner die Lehre von der „numerischen Identität des inneren Wesens aller Lebenden" (II 700), also die monistische Grundanschauung selbst, zu der Annahme führen, daß, wenn in einem einzelnen Wesen der Wille thatsächlich aufgehoben und vernichtet wäre, er damit überhaupt aufgehört hätte zu sein, daß mithin der erste Mensch, der zur Verneinung des Willens und zur Erlösung gelangt wäre, damit zugleich den Willen überhaupt vernichtet und die Welt vom Dasein erlöst haben müßte.

Allein es hat wenig Interesse, diese offen zu Tage liegenden Widersprüche einzeln hervorzuheben. Dagegen möge hier noch auf einen Punkt der Schopenhauerschen Erlösungslehre hingewiesen werden, der auf den Charakter seiner gesamten Philosophie einen abschließenden Rückblick gestattet.

Die Erlösung ist Verneinung des Willens und damit des Seins; sie scheint „in das leere Nichts" zu führen. Allein sehr nachdrucksvoll hebt Schopenhauer am Schlusse seines Werkes hervor, daß dieses Nichts „ein relatives" ist. „Wenn etwas nichts ist von alledem, was wir kennen, so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei; daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkte aus und in jedem möglichen Sinne nichts sein müsse, sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntnis desselben beschränkt sind, welches sehr wohl an der Beschränkung unseres Standpunktes liegen kann." (II 703.) Ausdrücklich und wiederholt wird zur Ergänzung dieser negativen Erkenntnis auf die Mystik der verschiedensten Religionen hingewiesen (I 485; II 703 f.). Fragen wir, was dem Philosophen hier vorgeschwebt hat, was den wenn auch nur gefühlsmäßig empfundenen Inhalt jener nega-

Digitized by Google

tiven Erkenntnis, jener als relatives Nichts bezeichneten Seligkeit bildet, so verweist er uns auf den „Zustand, den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erhalten haben, und den man mit dem Namen Ekstase, Entzündung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat." (I 485.)

Der Verneinung des Willens nun haftet ein Doppelsinn an, welcher der oben (S. 113) gekennzeichneten Zweideutigkeit in dem positiven Willensbegriffe Schopenhauers genau entspricht. Denn diese Verneinung gilt zunächst der Individualexistenz, also der Erscheinungswelt, damit zugleich aber auch dem Willen zum Leben, der das Ding an sich ist und nach dessen Aufhebung nur noch das mystisch relative Nichts übrig bleibt. Nun aber ist die Welt als Ding an sich gegenüber der Erscheinung ebenfalls zunächst nur eine Negation, nämlich die des principium individuationis und damit der Individuation überhaupt. Wir haben es also mit drei verschiedenen Zuständen des Seins zu thun, die durch eine doppelte Verneinung mit einander verknüpft sind:

1. Erscheinung = Individualexistenz.
2. Verneinung der Individualexistenz = Sein an sich.
3. Verneinung des Seins an sich = das Nichts (Nirwana).

Diese Unterscheidung nun aber hält Schopenhauer nicht fest und er verwickelt sich dadurch in Widerspruch. Da nämlich das Wesen der Erscheinung Individuation ist, diese aber das Ding an sich nicht treffen soll, so scheint es, als ob die Welt als Ding an sich schon mit dem großen Nichts, dem Nirwana identisch wäre. Dieser Widerspruch zeigt sich mit typischer Deutlichkeit an der wichtigen Stelle II 700, welche mit geringen Verkürzungen lautet: „Die numerische Identität des innern Wesens alles Lebenden ist eigentlich (!) nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben" — (d. h. also doch des Dinges an sich!) — Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und ebenso

Digitized by Google

anderseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Diese aber liegt nicht in der Erscheinung sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen."

Das eine tritt uns aus diesen Widersprüchen noch einmal mit aller Klarheit entgegen, daß der Weltwille Schopenhauers im Grunde genommen der Wille zur Individualexistenz sein muß, wenn seine Konzeptionen überhaupt einen Inhalt haben sollen. Fassen wir ihn so, dann ist die Verneinung des Willens nichts anderes als die Durchbrechung der Individualität, die Auflösung in die große weltumfassende Einheit, — das Ziel der Sehnsucht für die Mystiker aller Zeiten. Der Gefühlsgehalt des Monismus bis zur Mystik gesteigert, eine moralische Weltanschauung, die aus dieser Atmosphäre ihre Kraft zieht: — das ist der Inhalt der Schopenhauerschen Philosophie.

Digitized by Google

Die Methode Schopenhauers.

Schadet ein Irrtum wohl? Nicht immer! Aber das Irren
Immer ſchadet's. Wie ſehr, ſieht man am Ende des Wegs.
Goethe.

Digitized by Google

Wenn es eine geschichtliche Thatsache ist, daß der deutsche Idealismus immer von neuem an Kant angeknüpft, daß jeder einzelne seiner Vertreter von Fichte bis auf Schopenhauer den Anspruch erhoben hat, der Fortsetzer und Vollender der kritischen Philosophie zu sein, so darf man doch auch anderseits nicht übersehen, daß durch die gesamte idealistische Metaphysik sich ein innerlicher Gegensatz gegen die Ergebnisse der Vernunftkritik, hindurchzieht. Kein Zweifel: es war die einschneidende Schärfe der Methode, die umfassende Kraft des Systematisierens, was auf die Schüler wirkte, aber weder die wissenschaftliche Tendenz der Vernunftkritik noch die philosophische Weltanschauung ihres Schöpfers blieb in Kants Nachfolgern lebendig. Vielmehr ist es gerade eine Reaktionsbewegung gegen diese Anschauungen und Tendenzen, aus welcher der nachkantische Idealismus hervorgegangen ist und einen großen Teil seiner Lebenskraft gezogen hat.

Zwei Momente sind es, die in der folgenden Entwickelung besonders hervortreten.

Die Metaphysik in dem Sinne, in welchem sie von Plato bis auf Leibniz „die Königin aller Wissenschaften" gewesen, war von Kant trotz der mitleidigen Klage, die er ihr im Eingang der Vernunftkritik widmete, nicht wieder auf dem Throne befestigt worden, den ihr der englische Empirismus streitig machte; das Ergebnis seiner Kritik war vielmehr im Gegenteil die endgiltige Entthronung der „Niobe". Durch die Vernunftkritik hatte die Erkenntnistheorie die Metaphysik vernichtet und verdrängt: was sich in Zukunft noch mit ihrem Namen nennen konnte, das hatte eben nur noch den Namen mit ihr gemeinsam. In dieser Hinsicht waren die Ergebnisse Kants völlig destruktiv und verneinend.

Soweit nun aber diese negative Kritik ihre positive Er-

Digitized by Google

gänzung in der praktischen Vernunft gefunden hatte, war es die dualistisch-deistische Weltanschauung der Aufklärungsperiode, welche hier ihren Platz behauptete; und wenn auch die Kritik der Urteilskraft Ansätze enthielt, den Dualismus zu überwinden, so waren dieselben doch in keiner Weise entwickelt. Kants ethische Weltanschauung war trotz der scharfen und selbständigen Formulierung, trotz der neuen und eigenartigen Ableitung, die er ihr zu geben wußte, doch ihrem Inhalt nach keineswegs originell: es war die christlich-dualistische Moral und Metaphysik, in der abstrakten und verblaßten Gestalt, welche ihr der Rationalismus gegeben hatte, was aus der praktischen Vernunft sprach.[1])

An die Stelle der Negation ein neues Positives zu setzen, der gestürzten Königin Metaphysik wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen: das war ausgesprochen und unausgesprochen das Streben des nachkantischen Idealismus.

Die Anforderung, sich mit Moral und Erkenntnistheorie zu begnügen, wird immer nur schwer Boden in der Menschennatur finden, am schwersten in einer Zeit des inneren und äußeren Umschwungs, wenn die Menschen beunruhigt und verwirrt das Alte stürzen und Neues erstehen sehen und in der Flucht der Erscheinungen den ruhenden Pol suchen. Eine neue Metaphysik an Stelle der alten war innerliches Bedürfnis, vor allem der führenden Geister, die leidenschaftlich erregt, den philosophischen Zeugungstrieb in sich fühlten. Und was dieses Bedürfnis noch dringender machte, war das Emporkommen jener monistischen Richtung, deren Eigenart im vorigen Abschnitte in kurzen Zügen geschildert ist, und die fast gleichzeitig mit der Kantischen Philosophie die deutschen Dichter und Denker ergriff. Nicht das

[1]) Es ist das bereits im vorigen Abschnitt S. 92 ausgesprochen. Hier möge noch auf die treffende Unterscheidung bei Dilthey, Leben Schleiermachers S. 171, hingewiesen werden: „Der Wendepunkt des philosophischen Untersuchungsgeistes fällt in Kant; die Wende der Weltansicht, welche durchaus von den Zurüstungen philosophischer Begründung unabhängig ist, liegt in Goethe."

Digitized by Google

System, noch weniger die Methode Spinozas war es, von dem die erste Wirkung ausging: nur als eine vom Gefühl getragene allgemeine Anschauung trat der Pantheismus aufs neue ins Leben. Um so gebieterischer aber forderte er eine systematische Gestaltung. Nur in diesem monistischen Geiste konnte die neue Metaphysik unternommen werden; nur von ihm konnte sie Leben und Inhalt empfangen.

Ein doppelter Gegensatz also gegen Kant war es, in dem die neue Richtung sich befand: Metaphysik statt der Erkenntnistheorie, Monismus statt des Dualismus! Und gleichwohl konnte sich das neue Geschlecht der Thatsache nicht verschließen, daß die Philosophie mit der Vernunftkritik einen Schritt gethan hatte, der nicht wieder rückgängig gemacht werden konnte. Die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik waren nicht bloß dem Namen nach, sie waren thatsächlich geschrieben. Ja, auf das dem Abstrakten und Ideellen zugewandte Geschlecht übten die gewaltigen Abstraktionen der Kantischen Methode eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus, selbst da, wo es sich im Gegensatz zu ihren Ergebnissen fühlte. So stellte sich die idealistische Philosophie die Aufgabe, ja es erwuchs ihr dieselbe mit innerer Notwendigkeit: die erkenntnistheoretischen Grundlagen, welche die Vernunftkritik gelegt hatte, festzuhalten, aber auf denselben eine neue monistisch-metaphysische Weltanschauung zu begründen.

Es ist bekannt und soll hier nur in kürzesten Zügen angedeutet werden, in welcher Weise und an welcher Stelle des Kantischen Systems diese gegensätzliche Entwickelung anknüpfen konnte.

Das Hauptergebnis der Vernunftkritik ist die Beschränkung aller menschlichen Erkenntnis auf immanente Giltigkeit. Auch die allgemeinsten Begriffe, zu denen das Denken aufsteigen kann, und denen die vorkantische Metaphysik eine transscendente Giltigkeit zuschrieb, auch diejenigen formalen Elemente der Erkenntnis, die der Anlage nach thatsächlich vor aller Erfahrung vorhanden sind und die der englische Empirismus mit Unrecht aus der Erfahrung ableiten wollte: sie haben nur Geltung, soweit sie sich auf die Erfahrung beziehen, deren Formen sie sind. Und die

Digitized by Google

Erfahrung selbst anderseits, eben weil sie an jene konstitutiven „transscendentalen" Formen gebunden ist, kann uns über Transscendentes nie belehren. Was wir vorstellen und erkennen können, sind immer nur unsere eigenen Vorstellungen, unsere Art vorzustellen. Die Möglichkeit nun einer anderen Vorstellungs- und Erkenntnis-Art ist damit offenbar gegeben; aber sie bleibt völlig problematisch.

Ist somit der Grundgedanke der Vernunftkritik in sich durchaus widerspruchslos und namentlich in seiner doppelten Wendung gegen den Empirismus der Engländer, wie gegen die deutsche Metaphysik völlig geschlossen, so haben doch auf die Darstellung Kants — eine Erscheinung, die in der Geschichte der Philosophie ja häufig wiederkehrt — die Lehren, die er bekämpft, stärkeren Einfluß gewonnen, als das für die Klarheit und Folgerichtigkeit des Gedankenzuges vorteilhaft war. Aus der sensualistisch-realistischen Lehre Lockes nahm Kant den Gegensatz der Erscheinung und der Dinge an sich herüber, zunächst nur als eine einmal vorhandene Form, in welche er seine eigene Lehre kleidete, sodann als eine willkommene Schutzwehr gegen den Vorwurf des metaphysischen Idealismus, der, wie er richtig voraussah, seiner Lehre drohte. Damit aber war unzweifelhaft ein ontologisches Element in die Darstellung der kritischen Philosophie gedrungen, das mit ihren Prinzipien nicht in Einklang stand. Immerhin betonte Kant auch hier zunächst die negative und problematische Seite des „Noumenon". Was die Dinge an sich sind oder nicht sind, darüber sagt die Transscendentalphilosophie so wenig wie die Erfahrung irgend etwas aus; müssen wir ihre Existenz als ein notwendiges Korrelat der Erscheinungswelt annehmen, so ist dies die äußerste Grenze, zu welcher der Kritizismus führen kann: das Noumenon ist ein „Grenzbegriff".

Allein wenn es scheinen könnte, als sei der Widerspruch, der auf diese Weise in das System kommt, belanglos, weil der Begriff des Noumenon rein formal und jedes positiven Inhalts bar sei, so zeigt sich doch bereits in der Vernunftkritik, daß der Zwiespalt tiefer in der Anschauungsweise Kants wurzelt. Zunächst enthält jener

Digitized by Google

Begriff trotz aller negativen Wendungen thatsächlich etwas Positives: nämlich die Annahme eines Seins an sich, eines absoluten Seins losgetrennt von aller Erfahrung. Und damit verbindet sich ein noch wichtigeres Moment, das gleichfalls bereits in der Vernunftkritik hervortritt: der Hinweis auf die Möglichkeit einer absoluten Auffassung, um Kants Ausdruck zu brauchen, einer intellektuellen Anschauung, die ohne die Formen und Schranken, welche der menschlichen Erfahrung anhaften, die Dinge erkennt, einer absoluten Erkenntnis also, welche dem absoluten Sein entspricht; diese Erkenntnis aber kann, was Kant ausdrücklich ausspricht, nur einem absoluten Geiste zukommen.[1]) Damit wäre denn die höchste Intelligenz Spinozas wieder hergestellt, nur daß sie nicht mit dem Sein der Dinge zusammenfällt, sondern dualistisch von ihm getrennt erscheint; hierdurch aber ist der Wendung zum Deismus der Weg geöffnet, welchen die Kritik der praktischen Vernunft beschritten hat.

Diese dem Geiste des Kritizismus fremdartige Konzeption konnte nur durch eine fehlerhafte Ableitung in das System eingefügt werden. Der formale Mangel, der hierin lag, war so augenscheinlich, daß die nächsten Nachfolger Kants ihn unmöglich übersehen konnten. Die Folge war, daß die gesamte idealistische Philosophie den Gegensatz zwischen Ding und Erscheinung im Kantischen Sinne fallen ließ, und daß zunächst Fichtes Wissenschaftslehre einen kühnen Anlauf dazu nahm, die Welt aus rein subjektiven Elementen zu erklären. Allein es tritt schon hier hervor, warum dieser Standpunkt — abgesehen von der eigenartigen Paradoxie, unter der er leidet, — dem Bedürfnis des Idealismus nicht genügen konnte. Indem man nämlich den Gegen-

[1]) Werke (herausg. v. Hartenstein) III 222 sagt Kant, daß ein Verstand, „für den das Noumenon gehörte, selbst ein Problem" sei, und bezeichnet es als die Eigentümlichkeit desselben, „intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen." S. 222 bezeichnet er eine solche Anschauung als „intellektuelle", und S. 79 sagt er von der intellektuellen Anschauung, daß sie „allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach, abhängigen Wesen zuzukommen scheint." Vergl. auch ebend. S. 123.

Digitized by Google

satz zwischen Erscheinung und Ding, zwischen Erfahrung und Metaphysik fallen ließ, war man doch keineswegs gewillt, hiermit zugleich auch die Beziehung auf die absolute Erkenntnis und auf einen absolut realen Inhalt der Vorstellung preiszugeben. Daher müssen nunmehr Vorstellung und Ding, subjektives und absolutes Denken, die Kant getrennt hatte, wieder zusammenfallen. Die intellektuelle Anschauung, die der Vernunftkritiker ausschließlich der absoluten Intelligenz als eine Möglichkeit zuwies, sie wurde nun das Charakteristikum des philosophischen Denkens überhaupt. Kant erscheint nun blos noch als Durchgangspunkt: er hat kritisch und propädeutisch getrennt, was die wahre Transscendentalphilosophie wieder vereinigen muß. Und wenn auf diese Weise zur absoluten d. h. metaphysischen Erkenntnis ein neuer Zugang eröffnet ist, so ist es natürlich, daß sie nunmehr wieder wie vor Kant als das eigentliche Gebiet der Philosophie betrachtet wird. Das ist die gemeinsame Position von Fichte, Schelling und Hegel.

Von diesen Vorgängern unterscheidet sich Schopenhauer zunächst dadurch, daß er mit der Ableitung des Dinges an sich nicht, wie sie, auch den Lehrbegriff selbst verwirft. Vielmehr sieht er gerade in dieser Konzeption „Kants größtes Verdienst", und der Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich bildet einen der Grundgedanken, welche sein System nach Inhalt wie Methode bestimmen. Hierdurch geschieht es, daß die Schopenhauersche Philosophie nicht nur dem Wortlaute nach der Vernunftkritik näher steht als eines der anderen nachkantischen Systeme, sondern daß sie auch in ihrem thatsächlichen Inhalt einigen Gedanken Kants eng verwandt ist: leider jedoch sind dies gerade diejenigen Konzeptionen, welche vor dem Geiste und der Gesamttendenz des Kritizismus als fremdartige Elemente, als Ueberreste einer von ihm bekämpften und überwundenen Epoche, betrachtet werden müssen. Denn während es die Grundtendenz der Vernunftkritik ist, die Ontologie im alten Sinne des Wortes zu vernichten, so ist die Lehre vom an sich Realen nichts anderes als ein fremdartiger Ueberrest eben jener Ontologie. Je näher also die Meta-

Digitized by Google

physik Schopenhauers sich an die ontologischen Bestandteile der Kantischen Philosophie anschließt, desto entschiedener entfernt sie sich von dem eigentlichen Inhalt des Kantischen Kritizismus, von der erkenntnistheoretischen Tendenz der Vernunftkritik. Da nun aber Schopenhauer diesen Zwiespalt nicht bemerkt, da er vielmehr eben die erkenntnistheoretischen Ergebnisse Kants für die Grundlagen seiner Philosophie in Anspruch nimmt, so bietet seine Darstellung in dieser Hinsicht ein eigenartiges und überaus belehrendes Schauspiel. Belehren nämlich muß es über das Wesen des metaphysischen Denkens überhaupt, wenn wir hier sehen und ins einzelne hinein verfolgen können, wie die erkenntnistheoretischen und psychologischen Begriffe und Gedankenzüge der Vernunftkritik, sozusagen Stück für Stück, ins Metaphysische hinübergezogen und umgedeutet werden, ohne daß der begeisterte Verehrer Kants sich dieses völligen Wechsels der Grundrichtung bewußt wird. Belehren muß es über das Zustandekommen einer jeden philosophischen Metaphysik, wenn wir sehen, wie aus diesen einzelnen Hypostasen sich allmählich ein metaphysischer Bau zusammenfügt, der, seinem Wesen nach von ganz heterogenen Gesichtspunkten bestimmt, kaum die entfernteste Verwandtschaft mehr mit der Konzeption aufweist, deren Ausführung und Vollendung er nach der Meinung seines Schöpfers darstellen soll.

In diesem Sinne bietet es über das persönliche und historische hinaus, ein allgemeineres Interesse den grundlegenden Gedankenzügen der Schopenhauerschen Philosophie im einzelnen nachzugehen und sie zunächst im Hinblick auf ihr Verhältnis zum Kantischen Kritizismus zu prüfen. Im Verfolge dieses Weges aber werden wir von selbst dazu geführt werden, das entsprechende Verhältnis der Schopenhauerschen Metaphysik zu der psychologischen Erfahrungswissenschaft ins Auge zu fassen. Durch diese doppelte Betrachtung wird sich uns die philosophische Methode Schopenhauers in ihrer Eigenart erschließen.

Drei Punkte hebt Schopenhauer in der „Kritik der Kantischen Philosophie" (I 191—633) als diejenigen hervor, in denen

Digitized by Google

das Hauptverdienst Kants zu erblicken sei. Diese drei Punkte sind es, in denen seine eigene Lehre an die Vernunftkritik „unmittelbar anknüpft", „sie notwendig voraussetzt, von ihr ausgeht." (I 493.)

„Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich." (494.) Schon dieser Satz in seiner knappen Fassung bestätigt, was wir oben über Schopenhauers Ausgangspunkt, über seine Auffassung der kritischen Philosophie vorläufig bemerkt haben. In den Ausführungen nun, welche Schopenhauer diesem Satze angedeihen läßt, finden sich zuweilen Wendungen, welche die erkenntnistheoretische Seite hervorheben, ja sie ausschließlich ins Auge zu fassen scheinen. So heißt es a. a. O. 493: „Kant zeigte, daß die Gesetze, welche im Dasein d. h. in der Erfahrung überhaupt mit unverbrüchlicher Notwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um das Dasein selbst abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist; — daß folglich diese Gesetze nicht unser Leitfaden sein können, wenn wir an die Erklärung des Daseins der Welt und unserer selbst gehen." Allein daß es thatsächlich weit mehr der ontologische Sinn als die erkenntnistheoretische Bedeutung jener Formel ist, welche Schopenhauer sich aneignet, tritt deutlich hervor, indem er gleich darauf diese Kantische Grundlehre in Parallele stellt, ja sie geradezu gleichsetzt mit der Ideenlehre Platons und der religiösen Metaphysik der Inder: „Ganz aus sich selbst, auf eine völlig neue Weise, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden, stellt er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon unermüdlich wiederholt und in seiner Sprache meistens so ausdrückt: diese, den Sinnen erscheinende Welt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie sei und sei auch nicht, und ihre Auffassung sei nicht sowohl eine Erkenntnis als ein Wahn. — Dieselbe Wahrheit, wieder ganz anders dargestellt, ist auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja." (496.)

Was würde Kant zu dieser Fassung seines „größten Ver-

Digitized by Google

dienstes" gesagt haben? „Gott bewahre uns vor unseren Freunden!" schrieb er grob und deutlich in seiner „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre." (W. VIII. S. 603.) —

„Kant that einen großen bahnbrechenden Schritt —, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte: dieses ist der zweite Hauptgesichtspunkt für sein Verdienst." (499 f. vergl. 503 u. Grundprobl. d. Eth. S. 118.) Darf man sagen, daß mit diesen Worten die Tendenz der praktischen Vernunft ihrer innersten Bedeutung nach ausgesprochen ist, so haben wir hier ohne Zweifel denjenigen Punkt vor uns, wo das System Schopenhauers mit der Kantischen Philosophie thatsächlich zusammenhängt. Denn von dem formalen Unterschied abgesehen, daß Schopenhauer dogmatisch behauptet, was Kant vorsichtig „postuliert", liegt hier offenbar eine Übereinstimmung der Absichten vor, welche dahin zielt, den sittlichen Ideen und Idealen eine Stellung außerhalb aller Erfahrungsthatsachen anzuweisen und ihnen eben hierdurch eine höhere „Dignität" zu erteilen als dem, was der bloßen Erfahrung angehört, zukommen kann. Bedenken wir nun, daß — nach den Ergebnissen des vorigen Abschnittes — die metaphysische Begründung der Moral, oder um Schopenhauers eigenen Ausdruck zu gebrauchen, der Nachweis „einer moralischen Bedeutung der Welt" den gesamten Inhalt seiner Philosophie als Grundtendenz bestimmt: — so ergiebt sich hier die Erklärung dafür, warum Schopenhauer aller Widersprüche und Gegensätze ungeachtet so zähe an dem Zusammenhang seiner Lehre mit der Transscendentalphilosophie festhielt. Er glaubte eben in Kants kritischer Position einen festen und unanfechtbaren Ausgangspunkt für seine Ethik gefunden zu haben. Dabei übersah er einmal, daß die transscendentale Methode thatsächlich und nach Kants häufig ausgesprochener Meinung einen dogmatischen Standpunkt metaphysischer oder ethischer Art überhaupt nicht

Digitized by Google

begründen konnte. Sodann aber sah er bei dieser Anknüpfung von jeder Inhaltsbestimmung der Moral vollkommen ab; vielmehr bewegen sich die leitenden Gedankenzüge seiner Ethik, wie wir wissen, in dem ausgesprochensten Gegensatze zur „praktischen Vernunft." Dieser Gegensatz beherrscht Schopenhauers Kritik der Kantischen Ethik in seiner Abhandlung „über die Grundlage der Moral" durchaus, so daß das Gemeinsame des Ausgangspunktes hier wie überhaupt in Schopenhauers Darstellungen der Ethik fast völlig zurücktritt.

In erster Linie nun trifft die Polemik Schopenhauers die „imperative Form der Kantischen Ethik." (Grundprobl. S. 120—126.) Nicht mit Unrecht erklärt Schopenhauer diese Form, nebst den Begriffen „des Gesetzes, Gebotes, Sollens" u. s. w., welche aus ihr abgeleitet sind, nur unter der Voraussetzung einer theistischen Weltauffassung für berechtigt und verständlich. „Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form als Pflichtenlehre," sagt er (a. a. O. 125), „und das Denken des moralischen Wertes oder Unwertes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten beruht wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem anderen, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündenden Willen und ist davon nicht zu trennen." „Sie stammt", sagt Schopenhauer drastisch, „mitsamt dem Sollen unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog." Es ist mithin die dualistische Weltanschauung, welche Schopenhauer in der „imperativen Form der Ethik" bekämpft, — bekämpft zu dem Zwecke, um für seinen ethischen Monismus Platz zu schaffen.

Unter demselben Gesichtspunkt nun, von dem aus er hier gegen einen der wesentlichsten Bestandteile der Kantischen Weltanschauung Stellung nimmt, erscheint ihm als das dritte Hauptverdienst Kants „der völlige Umsturz der scholastischen Philosophie", d. h. der Hauptsache nach die Zerstörung der hergebrachten Beweise für die Dogmen von Gott und der Seele. „Kant wagte es, aus seiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich so oft bewiesenen Dogmen darzuthun. Die spekulative Theologie und die mit ihr

Digitized by Google

zusammenhängende rationale Psychologie empfingen von ihm den Todesstreich." (501.) „Er hat aus der Philosophie den Theismus eliminiert." (605 vergl. Par. I 105 ff.) Was für Kant wesentlich nur eine Umänderung und Reinigung der Methode bedeutete, das war für Schopenhauer unmittelbar eine Revolution der Weltanschauung: es war ihm die Zerstörung der dualistischen Anschauungsweise durch den Monismus. „In unseren Tagen," schrieb er Parerga I 6, „ist der Pantheismus zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden; weil nämlich Kant mit der Besiegung des theistischen Dogmatismus vorangegangen war und ihm Platz gemacht hatte." Daß Kant selber die Sache keineswegs so aufgefaßt wissen wollte, vielmehr an der dualistischen Weltanschauung thatsächlich festhielt, wußte er sich nach seiner ungeschichtlichen und ungerechten Betrachtungsart nicht anders zu erklären, als aus persönlichen Motiven. (z. B. I 606 u. ö.)

Sehen wir von dem zuletzt besprochenen Punkte ab, der nach Schopenhauers eigener Erklärung an prinzipieller Tragweite den beiden ersten nicht gleichsteht, sondern „mehr ein temporelles und lokales" d. h. also ein historisches Interesse hat, so bleiben nunmehr als diejenigen Fundamentalsätze der Kantischen Philosophie, welche in der Auffassung Schopenhauers zur Grundlage seines Systems geworden sind, die folgenden beiden übrig:

1. Die objektive Welt, wie wir sie erkennen, gehört nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst an, sondern ist bloße Erscheinung derselben, bedingt durch Formen, die a priori im menschlichen Intellekt (d. h. Gehirn) liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann. (I 499.)

2. Die menschliche Handlungsweise hat eine Bedeutung, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem ist, was Kant die Welt der Dinge an sich nennt. (Eth. 118.)

Diese beiden Sätze nun haben, auch wenn man sie mit Schopenhauer ontologisch versteht, zunächst offenbar nur einen

Digitized by Google

formalen Wert: sie bestimmen den Standpunkt einer Metaphysik im allgemeinen; allein für den Inhalt des metaphysischen Systems geben sie noch keinerlei Bestimmung. Das beweist schon die geschichtliche Thatsache, daß der Dualismus Kants sowohl wie der Monismus Schopenhauers sich gleichmäßig auf sie berufen konnten.

Wie gewinnt nun Schopenhauer diese näheren Bestimmungen? Um hierauf zu antworten, müssen wir zurückgreifend noch einmal auf die Eigenart der idealistischen Position Schopenhauers eingehen und namentlich ihr Verhältnis zu Kants transscendentalem Idealismus genauer ins Auge fassen.

Was man als Kants metaphysische Grundanschauung bezeichnen darf, läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen. Die ganze sogenannte reale Welt mit allem, was in ihr bleibt und vergeht, ist das Produkt unserer Sinne und unseres Verstandes, erbaut aus dem Stoffe der Empfindung, gestaltet durch die Formen unserer Anschauung und unseres Denkens; ja auch, was wir unser Ich zu nennen pflegen, der anschauende und denkende, fühlende und wollende Mensch ist nichts als Phänomen vor einem tief in ihm selber liegenden, nie erkennbaren, weil selbst nur immer erkennenden Bewußtsein. Aber doch ist diese Welt, aber doch ist der erkennende Mensch kein bloßer Schein, keine „absolute Illusion", vielmehr liegt alledem etwas völlig Reales, an sich Wirkliches, zu Grunde, von keinem Werden und Vergehen berührt, aber auch von keinem Erkennen zu erreichen.

Diesen Sätzen gegenüber drängt sich nun sogleich die Frage auf: wo ist die Brücke zwischen beiden Welten? wie können wir durch unser Denken verbinden, was unserm Denken nicht erreichbar ist? und wenn wir es nicht können, wer gibt uns das Recht von jenem ewig Unerreichbaren auch nur zu behaupten, daß es existiert?

Diese Brücke glaubte Kant bekanntlich in der Anschauungsthatsache, die ihm mit der Sinnesempfindung zusammen fiel, gefunden zu haben. Der „Stoff", den die Anschauungen geben, wird durch die spontanen Funktionen des Denkens in die dem Selbstbewußtsein eigenen Formen gebracht und eben hierdurch

Digitized by Google

wird aus demselben die objektive oder empirische Wirklichkeit gebildet. Die Empfindungen oder Anschauungen selbst aber, welche den Baustoff zu dieser objektiven Welt erst darreichen, sind offenbar nicht wiederum aus dem Objektiven herzuleiten; sie sind aber nach der Lehre der Vernunftkritik ebensowenig aus dem Subjektiven, dem Selbstbewußtsein, zu erklären, vielmehr müssen sie auf ein Drittes, weder Objektives noch Subjektives zurückgeführt werden, in Kants Sprache: sie müssen durch Dinge an sich gewirkt sein.[1])

Offenbar ist es nun, wie schon eben bemerkt, daß diese Ableitung des an sich Realen mit der Grundanschauung der Vernunftkritik in Widerspruch steht; der Philosoph wendet eine der Verbindungsformen, die er selbst für nur subjektiv begründet ansieht, an, um ein Nicht-Subjektives, ein „Ding an sich" herzustellen. In der That erkannten denn auch schon die ersten Gegner Kants, daß es unstatthaft sei, aus der Sinnesempfindung vermittelst der Kausalität das an sich Reale abzuleiten. Hieraus nun aber zogen sie sogleich den Schluß, daß den wahren Konsequenzen der Transscendentalphilosophie gemäß die Sinnesempfindung ganz und gar aus dem Subjektiven herzuleiten sei.

Dieser Schluß bildet den Ausgangspunkt für die ganze nun folgende Entwickelung der idealistischen Philosophie. Sobald man nämlich die Richtigkeit der Schlußfolgerung zugiebt, gelangt man eben hierdurch zunächst und unmittelbar auf den Standpunkt des theoretischen Egoismus, den unter den Nachfolgern Kants bekanntlich Fichte vertritt. Fichte geht von der Grundansicht aus, daß man nur eine Art des selbständigen Seins annehmen könne, entweder die des Objekts oder die des Subjekts; nicht aber eine wechselweise Selbstthätigkeit beider (Werke I 432). Die Annahme einer alleinigen Realität des Objekts würde dem Materialismus entsprechen, welcher Erkenntnis und Bewußtsein auf keine Weise

[1]) Daß diese realistische Grundanschauung bei Kant wirklich die herrschende war, glaube ich in meiner Abhandlung „Kant's Lehre vom Ding an sich. Ein Beitrag zur Kantphilologie. Berlin 1878" dargethan zu haben.

Digitized by Google

zu erklären vermag, und für den Beides insofern gar nicht existierte. Dagegen ist es allerdings bereits in der Lehre von den Kategorien und dem Hauptstück von den Paralogismen vorgezeichnet, wie man, nur vom Subjekte ausgehend und ohne die Sphäre des Subjektiven zu verlassen, die objektive oder „empirische" Realität der Außenwelt verstehen kann. Der Satz Fichtes: „Sowie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Sein außer ihm" (W. I 457) drückt nur positiv aus, was in dem Kantischen negativen Satz liegt, „daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnähme, die ganze Körperwelt wegfallen muß." (W. III 306.)

Allein es ist leicht zu sehen, daß auch dieser Standpunkt noch kein konsequenter ist. Der Sensualismus betrachtete die Vorstellungen als Wirkung der Objekte, die Kantische Transscendentalphilosophie als Produkte der Dinge an sich und der Formen unseres Intellektes, der theoretische Egoismus als ausschließliches Erzeugnis des Subjektes. Alle drei Theorien begehen gleichmäßig den Fehler, die Kausalität, als ob sie ein absolut reales Verhältnis begründen könne, auf die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt anzuwenden. Hiermit im engsten Zusammenhang steht noch ein Anderes. Kant hatte sowohl das Objekt wie das Subjekt der Erfahrung als Erscheinungen eines unbekannten Realen betrachtet. Fichte hatte diese Anschauung zerstört, soweit sie das Objekt betraf, für das Subjekt ließ er sie gelten. Dieses ist nun offenbar eine Inkonsequenz: wird der Schluß von der Erscheinung zu einem erscheinenden Realen untersagt, so darf auch das Subjekt, welches wir ja so gut wie das Objekt nur als Erscheinung kennen, der philosophischen Erkenntnis nicht als erscheinendes Ding an sich gelten. Hier nun setzt Schopenhauer ein (I 37 ff.), indem er die Konsequenzen der Vernunftkritik mit Energie durchzuführen sucht. Ihm ergiebt sich denn zunächst, daß „die Annahme eines Verhältnisses von Grund und Folge zwischen Objekt und Subjekt" durch die Subjektivierung des Kausalbegriffes unmöglich und unstatthaft geworden ist. Er setzt an die Stelle der-

Digitized by Google

selben die einfache „Thatsache" der unlösbaren Verbindung zwischen Objekt und Subjekt, wie sie im Vorstellungsakte gegeben ist; er geht aus „von der Vorstellung als erster Thatsache des Bewußtseins, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist." (ebend. S. 40.) „Die Welt als Vorstellung also hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften" (S. 6), nämlich eben Objekt und Subjekt. Nun weist nach Schopenhauers Meinung schon dieser Zwiespalt, „diese gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung" darauf hin, daß dieser Welt keine wahre Realität zukommt, daß in keiner jener beiden „untrennbaren Hälften" das an sich Wirkliche zu finden ist. Somit erweist sich nicht nur das Objekt, wie bei Fichte, sondern auch das Subjekt als losgelöst von aller absoluten Realität. Damit aber ist der Begriff der „Erscheinung" in den des „Scheines" verwandelt, wovor einst Kant so nachdrücklich gewarnt hatte. Die „Welt als Vorstellung" ist ein wesenloser Schein; es ist dies der Standpunkt, den E. v. Hartmann als „absoluten Illusionismus" mit einem treffenden Ausdruck bezeichnet hat.

Es ist nun klar, daß eine solche Anschauung, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, durch den Begriff einer anderen Realität, also eines an sich Wirklichen, ergänzt werden muß. So gelangt denn auch Schopenhauer zur Annahme eines Dinges an sich; aber schon durch die Art seiner Ableitung ist dasselbe von dem gleichnamigen Kantischen Lehrbegriff völlig verschieden. Bei Kant ist das Ding an sich das „Substrat der Erscheinungen." Bei Schopenhauer hingegen würde, wenn er diesen Theil seiner Lehrmeinung konsequent durchgeführt hätte, dasselbe in gar keinem Verhältnis zur objektiven Welt stehen. Subjekt und Objekt bilden ein abgeschlossenes Ganzes, über das hinaus nicht einmal etwas gedacht werden könnte, wenn wir nur erkennende Wesen wären (I. 118), von dem also konsequenter Weise auch nicht gesagt werden dürfte, daß es auf etwas jenseits liegendes Reales „hindeute." Gleichwohl soll diesem Ganzen, „der Welt als Vorstellung",

Digitized by Google

keine eigentliche Realität zukommen, vielmehr sollen beide in einer uns völlig umfaßbaren Beziehung zu einem uns ebenso unerkennbaren Dinge an sich stehen, welches das allein wahrhaft Wirkliche ist.

Offenbar ist es, daß auf diesem Standpunkt der Begriff der Idealität sich in den einer sekundären Realität verwandelt hat, welche sich der eigentlichen und wahren Realität gegenüber etwa verhält wie Träumen zum Wachen. In der That ist eben dies, wie wir wissen, Schopenhauers oft ausgesprochene Lehrmeinung.

Was nun bedeutet ihm dieser Vergleich? Was kann der Philosoph meinen, wenn er die empirische Welt, die uns umgiebt, die einzige, die uns bekannt ist, als deren Bestandteil wir selbst uns kennen, eine unreale oder minder reale nennt, gegenüber einer anderen Wirklichkeit, von der wir keinerlei Anschauung oder Erkenntnis haben?

Ein nach verschiedenen Graden der Realität sich abstufendes Sein war einst der Scholastik ein geläufiger Begriff gewesen. Auf die Anfänge der neueren Metaphysik hat er noch nachgewirkt; später aber, insbesondere in der Kantischen und nachkantischen Philosophie ist er in keiner Weise bemerkbar, noch wäre er nach den Voraussetzungen derselben verständlich. Auch Schopenhauer spricht nicht von einem mehr oder minder Realen, vielmehr verhalten sich Ding an sich und Welt als Vorstellung bei ihm wie Sein und Nichtsein, positive und negative Größen. Dieses Verhältnis ist nach beiden Richtungen hin dasselbe; die Bezeichnungen sind durchaus relativ. „Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation den Begriff Nichts in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung. — Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen." Solange wir aber der Welt als Vorstellung angehören, „kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden." (I. 485.) Hiermit

Digitized by Google

ist deutlich ausgesprochen, daß es eine Erkenntnis des an sich Realen oder seiner Beziehung zur empirischen Wirklichkeit nicht giebt; und es scheint, als ob der metaphysische Standpunkt Schopenhauers in seinen thatsächlichen Ergebnissen doch auf dasselbe hinauskäme wie der kritische Kants.

Allein die Lehre von der Relativität des Nichts, schon vom rein logischen Gesichtspunkt aus betrachtet, eine mehr als bedenkliche Theorie, erweist sich für die philosophische Methode geradezu verhängnisvoll. „Wenn etwas", sagt Schopenhauer an einer bereits angeführten Stelle (II 703), „wenn etwas Nichts ist von allen Dem, was wir kennen, so ist es allerdings für uns überhaupt Nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut Nichts sei; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntnis desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unseres Standpunktes liegen kann."

Die Versuchung nun, eine solche „Beschränkung des Standpunktes" zu überwinden und zur positiven Erkenntnis des relativen Nichts vorzudringen, wird immer sehr nahe liegen. Wie nahe, zeigt vielleicht am deutlichsten eine Stelle bei Kant (W. III 125), deren Verwandtschaft mit den eben angeführten Schopenhauerschen Sätzen deutlich ins Auge springt. „Nimmt man", heißt es hier, „ein Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Prädikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, daß ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme." — „Allein", fügt Kant hinzu, „das ist doch kein eigentliches Erkenntnis, wenn ich blos anzeige, wie die Anschauung des Objekts nicht sei, ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sei." Diese Stelle ist in dem Zusammenhang, in dem sie steht und mit dem angeführten Zusatz versehen, gewiß unanfechtbar und unverfänglich. Und doch wäre es vielleicht vorsichtiger gewesen, wenn Kant den Ausdruck „durch Prädikate vorstellen" inbezug auf negative Sätze vermieden und schlechtweg ausgesprochen hätte, daß man durch negative Prädikate weder anschaut noch vorstellt. So wie der Satz jetzt lautet, kann er nur zu leicht einer

Digitized by Google

allgemeinen Neigung des menschlichen Denkens entgegenkommen, der sich der naive Verstand in den seltensten Fällen, aber auch der philosophisch geschulte Kopf durchaus nicht immer zu entziehen vermag.

Wenn wir nämlich eine Vorstellung verneinen, so neigen wir unwillkürlich dazu, eben hiermit zugleich eine andere unmittelbar an ihre Stelle zu setzen: nach logischer Terminologie, für den kontradiktorischen Gegensatz einen konträren einzuschmuggeln. Schon die Sprache beweist das: unschön ist uns gleichbedeutend mit häßlich u. s. w. Auf den Gegensatz zwischen Ding an sich und empirischer Wirklichkeit angewandt, zeitigt dieser Hang leicht begreifliche Folgen: die Begriffe von dem Ding an sich, die der Metaphysiker aus dem kontradiktorischen Gegensatz zur Erscheinung schöpft, bleiben nur scheinbar negativ; thatsächlich nehmen sie einen zwar nicht bestimmten und klaren, aber doch durchaus konkreten und positiven Inhalt an. So verdichtet sich die negative Vorstellung von der Raumlosigkeit des an sich Realen zu der Vorstellung einer „Ubiquität" desselben, wiewohl man doch offenbar kein größeres Recht hat, von dem raumlos Existierenden zu sagen, daß es nirgends, als daß es überall sei. So belehrt uns zwar die kritische Philosophie, daß die Dauer ebensowohl ein Modus der Zeit ist wie der Wandel, und daß somit dem zeitlosen Ding an sich weder das Eine noch das Andere beigelegt werden könne. Dennoch ist der Trieb fast unwiderstehlich der uns nötigt, das zeitlose Sein dem dauernden Sein gleichzusetzen, und wenn wir von den Dingen an sich sagen, daß sie nicht werden und nicht vergehen, mit dieser negativen Bestimmung die Anschauung eines ruhigen in sich Beharrens zu verbinden. Die Phantasie erträgt es nicht, dem reinen Nichts gegenüberzustehen und „ihr mutloses Anker hier" zu werfen. Auch unwillkürlich ist sie beschäftigt, den Abgrund auszufüllen und sie übt zu Ungunsten der Logik einen psychologischen Zwang auf das menschliche Denken.

Und um so unwiderstehlicher wirkt in diesem Falle der antilogische Trieb, als sich ein starkes Gefühlsmoment mit

Digitized by Google

ihm verbindet. So wenig nämlich wir uns auch ein Sein ohne Raum und Zeit vorstellen können, so selbstverständlich uns diese Formen des Seins eben als Gesamtformen alles Existierenden, ja unserer eigenen Existenz erscheinen, so weit sind wir doch davon entfernt, eben diese Selbstverständlichkeit auch den einzelnen Bestimmungen, den thatsächlichen Eigenschaften des Raumes und der Zeit beizulegen.[1]) Vielmehr empfinden wir diese Bestimmungen als Schranken, und gerade der naive Mensch, der durch das abstrakte Denken niemals auf solche Probleme geführt worden ist, wird am leichtesten durch das bloße Gefühl zu einer Art von Verwunderung über jene Schranken kommen. Dies zeigt sich gegenüber dem Raume allerdings nur insofern, als es die Menschen zu allen Zeiten versucht haben, sich über die unabänderlichen Gesetze desselben hinwegzusetzen, magische Wirkung in die Ferne, Wahrnehmung räumlich getrennter Vorgänge nachzuweisen oder zu ermöglichen. In weit höherem Grade aber gilt das Gesagte von der Zeit. Wer hat nicht einmal das Problem, das in dem Worte Vergänglichkeit liegt, in seiner vollen Schwere empfunden? wer hat es nicht einmal zu fühlen geglaubt, daß im Innersten der menschlichen Natur sich etwas aufbäumt gegen dies Wort und das unabänderliche Gesetz, das es bezeichnet? Und nur zu einem Teile handelt es sich dabei um das Rätsel des Todes, die Empfindung selber ist eine weit allgemeinere: auch die Natur rings um uns, auch unser eigener Leib in Entwickelung und Verfall, auch die Gestaltung der Lebensverhältnisse um uns her geben zu der gleichen Empfindung Anlaß. Man denke an Goethes Gedicht „Dauer im Wechsel", wo diese Gedankenreihe einen klassischen Ausdruck gefunden hat. Die Dichter aller Zeiten klagen über die Vergänglichkeit, und wir empfinden diese Klagen nach. Hier entspringt das Gefühl von der Nichtigkeit alles Irdischen, von

[1]) Bekanntlich hat dieser Unterschied Anlaß zu lebhaften erkenntnistheoretischen Kontroversen hinsichtlich des A priori gegeben. Indessen kommt er hier nur soweit in Betracht, als er psychologisch auf die Entwickelung der Metaphysik eingewirkt hat.

Digitized by Google

dem die Hauptreligionen der Welt so tief durchdrungen sind, hier die Vorstellung, daß, was wir Leben und Wirklichkeit nennen, nicht die wahre Wirklichkeit sei; — ein Gedankengang, den recht schlagend das folgende Dichterwort ausdrückt:

Kannst Du auch nur erinnernd noch verstehen,
Was Dich als Gegenwart einst hold umfing?
Kann, was einst war, so gar in Nichts vergehen?
War das je wirklich, was so ganz verging?

Zweifellos entstammt diesem Gefühl einer der stärksten, vielleicht der wesentlichste aller Impulse, denen die Metaphysik ihre Entstehung verdankt. Schopenhauer selbst hat in einem der schönsten Abschnitte seines Hauptwerks darauf hingewiesen, daß es „das Wissen um den Tod" neben der Betrachtung der Leiden des Lebens sei, „was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt." (Üb. das metaphys. Bedürfnis des Menschen II 177, vergl. auch die früher angeführte Stelle II 529.) Aber gerade in jener Verallgemeinerung gefaßt, bildet das Problem des Wandels, das Problem des Werdens und Vergehens einen der Ausgangspunkte der hellenischen und damit der Philosophie überhaupt; und aus der Versenkung in dasselbe erstand schon Parmenides und Platon die Konzeption einer höheren Wirklichkeit, einer Welt des Seins gegenüber der Welt des Werdens, einer zeitlosen Realität, zu der sich alles in der Zeit Gewordene und Vorhandene verhält wie das Nichtsein zum Sein.

Wie nun Schopenhauers Metaphysik zweifellos in ähnlichen Stimmungen und Anschauungen eine ihrer wesentlichsten Gefühlsquellen hatte, so zeigt denn auch die methodische Begründung, die der Philosoph seiner Lehre gab, genau jenes logisch fehlerhafte Überspringen von der kritischen Negation in das Dogmatisch-Positive, das wir soeben im allgemeinen geschildert haben.

Vor allem ist es eine Konzeption, welche im Mittelpunkte des Schopenhauerschen Systems stehend, ihren Ursprung unverkennbar aus dem geschilderten Zusammenhang schöpft und in deren Begründung man ohne Mühe die wesentlichen Glieder jenes

Digitized by Google

Verfahrens wieder finden wird: es ist die Lehre von Zeit und Raum als dem principium individuationis oder, was nur die Gegenseite dazu bildet, die Lehre von der Einheit des Dinges an sich.

Die ersten beiden Kategorien, welche die Kantische „Kategorientafel" aufweist, sind bekanntlich Einheit und Vielheit. Schon Kant schreibt diesen Begriffen der Quantität — im Schematismus der reinen Verstandesbegriffe W. III 144 — eine besondere Beziehung zur räumlichen Anschauung und gemeinsam mit den übrigen Kategorien eine notwendige Beziehung auf die Zeit zu. Aber gerade im Anschluß und als Folgerung hieraus hebt er noch einmal hervor, daß die Kategorien „von keinem anderen als einem möglichen empirischen Gebrauche" sind (III 145), und daß ihnen „nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung eine nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen bleibt, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte." (146.) Hiernach ist es ganz klar, daß, weil Einheit und Vielheit nur in der Zeit denkbar sind, dem Sein an sich weder das Eine noch das Andere beigelegt werden darf.

Schopenhauer dagegen zieht aus dieser Zusammengehörigkeit einen ganz entgegengesetzten Schluß. Nur die Anschauung der Vielheit nämlich ist bei ihm von den Formen der Zeit und des Raumes abhängig; die Einheit dagegen fällt ihm mit der Negation der Vielheit ohne Weiteres zusammen. Kann mithin dem Ding an sich das Prädikat der Vielheit nicht zukommen, so folgert Schopenhauer hieraus unmittelbar die Einheit des an sich Realen. „Zeit und Raum allein sind es," sagt er I 134, „mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriffe nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis." Das Ding an sich liegt, „gesondert von seiner Erscheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum und kennt demnach keine Vielheit, ist folglich Eines." (I 152.) Man sieht: es ist genau das oben geschilderte Schlußverfahren.

Digitized by Google

Der Wille als Ding an sich ist „frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Raum und Zeit unzählige sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird," — dies offenbar ein Versuch, die Kantische Auffassung zu berücksichtigen; — „noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt." (I 134.)

Damit wäre denn die monistische Metaphysik erkenntnistheoretisch begründet: der Schritt von Kant zu Spinoza ist zurückgelegt, und das Ἓν καὶ πᾶν, die Einheit des Seins, der Natura naturans (Schopenhauer braucht thatsächlich diesen Ausdruck im Sinne des an sich Realen oder des Willens, besonders deutlich z. B. II 655 Par. I 97) scheinbar idealistisch und kritisch, thatsächlich aber ganz dogmatisch und realistisch abgeleitet.

Der bisher betrachteten tritt eine zweite Ableitung des an sich Realen zur Seite, die wie jene erste an Kant anknüpft, und deren Gang durch dieselbe Methode charakterisiert wird. Es ist die Lehre vom „intelligibeln Charakter," die Schopenhauer ausdrücklich als den Punkt bezeichnet, wo Kants Philosophie auf die seinige hinleite, „oder wo diese aus ihr als ihrem Stamme hervorgeht." (I 595.) Wenn nun freilich auch hier Schopenhauers Dogmatismus weit über Kant hinausschreitet, so ist der Vernunftkritiker doch mehr als in der vorher betrachteten Gedankenreihe schuld an der Verschiebung ins Metaphysische, welche die kritische Position erlitten hat. Schopenhauer wandelt hier in der That die Wege weiter, welche Kant selber gewiesen.

Die Auflösung der dritten „Antinomie der reinen Vernunft" beruht bekanntlich auf der transscendentalen Scheidung zwischen der empirischen und der intelligibeln Realität. Der Widerstreit, in den die Vernunft in Bezug auf die Auffassung und Anwendung des Kausalbegriffes mit sich selbst gerät, soll seine Lösung darin

Digitized by Google

finden, daß außer der Verknüpfung durch Kausalität, welche die Erfahrungswelt beherrscht und in ihr ausschließlich zur Geltung kommt, eine andersgeartete Verknüpfung der Dinge denkbar sei. Dieser Satz ist — wie der Grundgedanke der Transscendentalphilosophie überhaupt — ein kritisch-negativer: was in der Erscheinungswelt notwendig d. i. nach Naturgesetzen bestimmt ist, braucht an sich, d. h. nach einer nicht empirischen Auffassung, nicht ebenso bestimmt zu sein. Dies würde zunächst nur heißen, daß in der „intelligibeln Welt" eine andere uns völlig unerkennbare Form des Zusammenhangs der Dinge an die Stelle der Kausalität trete, welche der Vernunftkritiker mit dem negativen Ausdruck Freiheit bezeichnet, vergl. V 31: „Der Freiheit können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen; denn Erfahrung giebt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen." Auch Schopenhauer giebt dies zu (I 338): „Der Begriff der Freiheit ist also eigentlich ein negativer, indem sein Inhalt blos die Verneinung der Notwendigkeit ist." Die Berechtigung dieser Terminologie möge dahingestellt bleiben; jedenfalls aber ergiebt sich soviel, daß nach der Grundanschauung der Vernunftkritik in der intelligibeln Welt keine Kausalität herrschen kann, ebensowenig wie ein Vor- oder Nachher, ein Anfang oder Ende, daß man mithin von einer Handlung, einem Geschehen u. s. w. im intelligibeln Sinne nicht sprechen darf. Dies giebt Kant W. III 375 ausdrücklich zu mit den Worten: „Das handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligibeln Charakter unter keiner Zeitbestimmung stehen; — in ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein."

Bis hierhin befindet sich der Vernunftkritiker offenbar in völliger Übereinstimmung mit sich selbst: das dargelegte Verhältnis bestätigt uns die Thatsache, auf welcher die kritische Grundposition beruht, daß es außerhalb der Erfahrung keinerlei positive

Digitized by Google

Erkenntnis giebt und daß das sogenannte „Intelligible" in Wirklichkeit das völlig Unintelligible ist, nämlich ausschließlich in problematischen Negationen besteht.

Allein diese Erkenntnis würde nun freilich weder zu der von Kant beabsichtigten Lösung der Antinomie führen, noch die zweite Absicht erfüllen, welche Kant zugleich im Auge hat. Diese weitere Absicht nun kommt für Schopenhauers metaphysische Weiterbildung und mithin für unsere Untersuchung ausschließlich in Betracht.

Die dritte Antinomie ist bekanntlich derjenige Punkt, wo die praktische Philosophie Kants an die Vernunftkritik anknüpft. Das Reich der Freiheit ist ihm der Ort für die sittliche Weltordnung, welche empirisch nicht zu erkennen ist. In der empirischen Welt tritt das moralische Werturteil und die Thatsache der Verantwortlichkeit, auf welche sich dasselbe stützt (wie Kant am deutlichsten in dem Beispiel III 383 f. nachweist), in Widerspruch mit dem Kausalgesetz, welches alles Naturgeschehen beherrscht: Freiheit und Naturnotwendigkeit scheinen einander zu widerstreiten. Diesen Widerspruch will Kant heben und zu diesem Zweck zwar nicht die Wirklichkeit, „auch nicht einmal die Möglichkeit" der Freiheit darthun, wohl aber nachweisen, „daß Kausalität der Freiheit wenigstens nicht widerstreite," mithin beides von einander unabhängig und ungestört stattfinden können. (III 385.) Dies erreicht er, indem er die Freiheit nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansieht, sondern auch positiv als ein Vermögen bezeichnet, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung über sich keine der Zeit nach vorhergehenden Bedingungen verstattet, indessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann." (III 383.)

Hier hat man aufs deutlichste den Punkt vor sich, wo das Negative positiv wird. Die intelligible Verknüpfung ist zunächst nichts als die reine Negation des kausalen Geschehens; diese

Digitized by Google

Negation wird nunmehr willkürlich eingeschränkt auf die eine Hälfte ihrer Sphäre: etwas, das ohne Ursache zu denken ist, soll doch als Ursache gedacht werden. Die Anwendung der Kategorie auf das Reich des Nicht-empirischen, durch den Grundgedanken der Vernunftkritik für immer unmöglich gemacht, wird nun zur Hälfte wieder eingeführt; auch im Intelligibeln herrscht nunmehr eine Kausalität, nur unterscheidet sie sich von der empirischen dadurch, daß sie immer nur Ursache, niemals Folge ist. Durch diese zweite Art der Kausalität ist an die Stelle des kontradiktorischen Gegensatzes der konträre getreten.

Hieraus wird es denn verständlich, wie Kant den Ausdruck *Charakter*, welchen er als ein *Gesetz der Kausalität einer wirkenden Ursache* erklärt, und der somit offenbar nur Erscheinungen zukommen dürfte, auch den Dingen an sich beilegen kann. (III 374.) Somit unterscheidet er denn an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen Charakter*, „wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhang ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten," zweitens aber einen *intelligibeln Charakter*, „dadurch er zwar Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist." „Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich nennen." — „Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, — aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nicht wissen." (375.)

Hier nun ist der Punkt, wo Schopenhauer einsetzt. „Die Lehre Kants", sagt er (Grundprobl. d. Eth. 176), „vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie nebst der trans-

Digitized by Google

scendentalen Aesthetik sind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird."

Dieses überschwengliche und häufig wiederholte Lob muß jedem auffallen, der sich die Stellung Schopenhauers zur kantischen Antinomienlehre vergegenwärtigt. Schopenhauer nämlich bekämpft diesen ganzen Abschnitt der Vernunftkritik mit den stärksten Wendungen; ihm ist „die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf." (I 585.) Insbesondere die dritte Antinomie verwirft er durchaus (590). Er hebt hervor, daß die Auflösung derselben auf „dem inkonsequenten Gebrauch der Kategorie der Kausalität über alle Erscheinung hinaus" beruht. (599.) „Wenn von Ursach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältnis — des intelligibeln Charakters zum empirischen nie herbeigezogen werden, wie hier geschieht: denn es ist vom Kausalverhältnis durchaus verschieden." (601.) „Die dargestellte transscendentale Freiheit des Willens ist keineswegs die unbedingte Kausalität einer Ursache, weil eine Ursache wesentlich Erscheinung sein muß, nicht ein jenseit aller Erscheinung liegendes toto genere Verschiedenes." (ebend.)

Gegenüber einer so entschiedenen und — fügen wir es hinzu — berechtigten Ablehnung des Grundgedankens der Antinomienlehre fragt es sich nunmehr, wo denn eigentlich der Punkt liegt, an den Schopenhauer positiv anknüpfen konnte, und welche Wendung der Kantischen Lehre es war, die ihn mit der oben geschilderten Begeisterung erfüllte.

Zunächst ist es der Gegensatz selbst zwischen empirischem und intelligibelm Charakter, den Schopenhauer übernimmt. „Das Individuum bei seinem unveränderlichen, angeborenen Charakter, in allen seinen Äußerungen durch das Gesetz der Kausalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, ist nur *Erscheinung*. Das dieser zu Grunde liegende *Ding an sich* ist, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beschaffenheit an sich ist der *intelligible Charakter*, welcher, in allen

Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen wie das Petschaft in tausend Siegeln ausgeprägt, den in der Zeit und Succession der Akte sich darstellenden empirischen Charakter dieser Erscheinung bestimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen — die Konstanz eines Naturgesetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte streng notwendig erfolgen." Mit diesen Worten faßt Schopenhauer (Grundpr. d. Eth. 175) die hier in Rede stehende Lehre nach seiner Auffassung und Terminologie zusammen. Hiernach stellt sich dieselbe zunächst dar als eine einfache und unmittelbare Anwendung der Lehre Kants vom Ding an sich auf das Individuum und seinen Charakter, — eine Anwendung noch dazu, die zu Schopenhauers Standpunkt, für den jenseits der Erscheinung auch die Individuation aufhört, durchaus nicht zu passen scheint. Schopenhauers begeisterte Anerkennung muß mithin noch einen besonderen Grund haben. Dieser Grund ist der, daß für ihn der Freiheitsbegriff in der hier angewandten Bedeutung nur Sinn hat, wenn er auf einen Willen bezogen wird. Schopenhauer zieht aus der Kantischen Lehre den Schluß, daß das Wesen an sich der Erscheinung „ein absolut Freies d. h. ein Wille ist." (I 595.) Er sieht mithin in der Kantischen Lehre vom intelligibeln Charakter den entschiedensten Beweis für seine eigene metaphysische Grundanschauung. Es kann kein Zufall sein, daß Kant „hier, wo er zum ersten Mal näher an das Ding an sich herangeht und es beleuchtet, in ihm sogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt sich nur durch zeitliche Erscheinungen kundgebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, daß Kant, so oft er vom Ding an sich redet, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte." (I 599.)

Ist es nun zweifellos zuzugeben, daß, soweit die „Kausalität durch Freiheit" in Betracht kommt, Kant thatsächlich nur an die Freiheit des Willens gedacht haben kann, der er somit eine Realität jenseits der Erscheinung wenigstens als widerspruchslos denkbar zugesteht, — so springt doch ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Philosophen sofort in die Augen. Kant läßt

Digitized by Google

seinen transscendentalen Freiheitsbegriff absichtlich ohne jede anschauliche, insbesondere ohne psychologische Bestimmung; weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit der Freiheit vermögen wir zu erkennen. Bei Schopenhauer dagegen erscheint — wie das später noch im einzelnen auszuführen sein wird — der Wille, auch als Ding an sich und jenseit der Erfahrung, durchaus in all der psychologischen Bestimmtheit, welche dem empirischen Willensleben eignet. Hierdurch nun erhält die Lehre vom intelligibeln Charakter eine völlig neue und durchaus metaphysische Wendung. Ist der intelligible Charakter Wille, wie der empirische, so kann er sich von dem letzteren nur durch jene schon oben angeführte Bestimmung unterscheiden, daß in ihm Einheit ist, was dort als Vielheit in der Zeit erscheint; stellt sich der empirische Charakter als eine Reihe von Willensakten dar, so kann der intelligible nur ein einheitlicher „ursprünglicher Willensakt" sein. „Der intelligible Charakter jedes Menschen ist als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten, dessen in Zeit und Raum auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist." So sagt Schopenhauer I 341 f., und ebend. 186 bezieht er diese Behauptung ausdrücklich auch auf das Wesen „jeder Tierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur."

Dieser ursprüngliche Willensakt nun ist frei, da er wie der Wille überhaupt, „nicht selbst Erscheinung, nicht Vorstellung oder Objekt, sondern Ding an sich, — also nicht — als Folge durch einen Grund bestimmt ist, also keine Notwendigkeit kennt." (I 338.) „Das Dasein überhaupt des Objektes und die Art seines Daseins — oder mit anderen Worten sein Charakter ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht dasein oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Anderes sein." (I 338.) Aber an die einmal getroffene Entscheidung des freien Willens, an den metaphysischen Willens- oder Wahlakt ist der empirische Charakter dauernd gebunden: er „ist ganz und gar durch den

Digitized by Google

intelligibeln, welcher grundloser — Wille ist, bestimmt." (I 189.)

Hier findet Schopenhauer zunächst die Möglichkeit, die Thatsache des Gewissens und der moralischen Verantwortlichkeit, welche in seiner Ethik ausdrücklich anerkannt wird, metaphysisch zu begründen und zugleich den Widerspruch zu heben, in dem sie mit seiner deterministischen Theorie zu stehen scheint. Nach dem Gesagten nämlich erstreckt sich die Freiheit zwar auf das Dasein des Individuums und seines Charakters im Ganzen, nicht aber auf die einzelnen Aeußerungen desselben, auf seine empirischen Willensakte und Thaten. „Operari sequitur esse." „Das operari eines gegebenen Menschen ist von Außen durch die Motive, von Innen durch seinen Charakter notwendig bestimmt: daher alles, was er thut, notwendig eintritt. Aber in seinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer sein können und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. — Hier liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. — Daher wird vom Gewissen, zwar auf Anlaß des Operari doch eigentlich das Esse angeschuldigt." (Grundprobl. d. Eth. S. 177 f.)

Allein die Folgerungen, die der Philosoph im Gebiet des Metaphysischen zieht, gehen weiter. Da der Charakter des Individuums ein für allemal gegeben, eine Änderung desselben — von dem im vorigen Abschnitt erörterten Ausnahmefalle der Brechung des Willens abgesehen — im Laufe des Lebens nicht möglich ist, so stellt sich jener „außerzeitliche Willensakt" thatsächlich dar als ein der Geburt voraufgehender Wahlakt, durch welchen das Individuum sich die Form seiner Existenz, seinen Charakter erwählt und bestimmt. Diesem Wahlakt, der ersten Regung des individuellen Willens — in der Erscheinung durch den „Akt der Zeugung" repräsentiert — entspricht der Tod als „der andere Pol des Lebens": wie durch jenen der Wille für die Dauer des Lebens an einen bestimmten Charakter gebunden wird, so wird er durch diesen befreit. Der Tod „ist die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl dem, der sie benutzt.

Digitized by Google

Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit. — Lebte er nun immerfort: so würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf dieselbe Weise handeln. Demnach muß er aufhören zu sein was er ist, um aus dem Keim seines Wesens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit." (II 582 vergl. 699.) Aber die Möglichkeit der Befreiung ist auch im Leben gegeben. Auch hier giebt es einen Akt, durch welchen das Individuum sich selbst und seinen Charakter aufgeben, sich selbst von „jenen Banden" lösen kann: das ist der metaphysische Akt der Verneinung des Willens zum Leben, von welchem im vorigen Abschnitt ausführlicher die Rede war. Durch die Erkenntnis ist eine Aufhebung und Selbstverneinung des Willens in seiner vollkommensten Erscheinung, dem Menschen, möglich, „so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt."(I 339).

Hier befinden wir uns nun offenbar schon mitten im Gebiete dessen, was man recht eigentlich metaphysische Dichtung zu nennen pflegt; weit hinter uns liegt jene Grenze, wo Schopenhauer eine unmittelbare Anknüpfung an die Vernunftkritik suchen und finden konnte. Denn nicht nur was er an metaphysischen Elementen aus der Kantischen Philosophie unmittelbar zu schöpfen vermochte, auch was er durch die geschilderte Umdeutung des Erkenntnistheoretischen ins Ontologische gewann, konnte nur einen ganz allgemeinen und abstrakten Charakter tragen, dem der konkrete und individuelle Inhalt noch abging. Die monistische Metaphysik, die auf diese Weise begründet wurde, war zum mindesten nicht greifbarer und anschaulicher als die Einheitslehre Spinozas; — ja im Grunde nichts als diese, nur in einer neuen, dem durch

Digitized by Google

Kant geschehenen Fortschritt der Philosophie wenigstens scheinbar angepaßten Ableitung. Allein hierbei konnte Schopenhauer nicht stehen bleiben. Sein eigenes Naturell nicht minder, wie der Charakter der Philosophie seiner Zeit, mußten ihn dazu drängen dem abstrakten Monismus einen konkreten Inhalt zu geben. Und in der That sah Schopenhauer — wie wir aus dem vorigen Abschnitt wissen — hierin seine eigentliche Aufgabe, in der Schöpfung seiner Willenslehre die Lösung derselben. Den Weg hierzu konnte der Metaphysiker sich nur durch eine polemische Wendung gegen Kant bahnen, und mit einer solchen beginnt denn auch seine Willenslehre.

Konnte der abstrakte Charakter der fundamentalen Probleme den Philosophen selbst darüber täuschen, wo die Grenzen zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik im Kantischen Sinne zu suchen seien, so ist es von nun an völlig zweifellos, daß er Metaphysik lehren will und zwar in einem Sinne, in welchem Kant eine solche Wissenschaft für unmöglich erklärt hatte, nämlich als Erkenntnis des Dinges an sich. — Daß dieser Versuch den Grundsätzen des Kritizismus gegenüber einen dogmatischen Charakter tragen müsse, gesteht Schopenhauer selbst zu: „Dem alten Dogmatismus gegenüber ist Kant völlig siegreich," sagt er I 505 f., „daher haben alle seitdem aufgetretenen dogmatischen Versuche ganz andere Wege einschlagen müssen als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen werde ich, der ausgesprochenen Absicht gegenwärtiger Kritik gemäß, jetzt hinleiten." (Vergl. Par. I 141, wo er sein System als immanenten Dogmatismus bezeichnet.)

Ein eigentümlicher Widerspruch ist es doch, in welchem sich Schopenhauer bewegt! Niemandem, auch Kant selbst nicht, ist es gelungen, das erkenntnistheoretische Endergebnis der Vernunftkritik klarer und prägnanter zu formulieren als diesem seinem sprachgewaltigsten Schüler. Es ist kaum möglich, den kritischen Grundgedanken kürzer und schärfer zusammen zu fassen als das Par. II 97 mit den wenigen Worten geschieht: „Jede transscendente dogmatische

Digitized by Google

Philosophie ist ein Versuch, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung zu konstruieren." Es ist nicht möglich, den Gegensatz zwischen Kant und seinen Vorgängern klarer und prägnanter auszudrücken als das Schopenhauer II 327 f. thut: „Es war der Grundfehler des alten, durch Kant zerstörten Dogmatismus, in allen seinen Formen, daß er schlechthin von der Erkenntnis, d. i. der Welt als Vorstellung ausging, um aus deren Gesetzen das Seiende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, — oder mit anderen Worten, daß er eine Ontologie konstruierte, wo er bloß zu einer Dianoiologie Stoff hatte. Kant deckte das subjektiv Bedingte und deshalb schlechterdings Immanente, d. h. zum transscendenten Gebrauch Untaugliche der Erkenntnis aus der eigenen Gesetzmäßigkeit dieser selbst auf: weshalb er seine Lehre sehr treffend Kritik der Vernunft nannte."

Wer sich diese und verwandte Stellen vergegenwärtigt, der wird immer aufs neue überrascht, wenn nun Schopenhauer den Gedanken, dem er selbst so glänzenden und überzeugten Ausdruck verliehen hat, mit einer plötzlichen Wendung wieder in Frage stellt oder doch wesentlich abschwächt und einschränkt. Gleichwohl geschieht das nicht nur im Verfolg der zuletzt angeführten Stelle, sondern noch deutlicher II 199 ff., welche Argumentation eine eingehende Wiederholung der in der „Kritik der Kantischen Philosophie" I 505 ff. gegebenen Auseinandersetzung ist. Der übereinstimmende Gedankengang der beiden letzten Stellen ist folgender:

Der vorkantische Dogmatismus beruhte auf der Voraussetzung: Die Erkenntnisse aus reiner Vernunft sind Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: sie stehen über der Weltordnung wie das Fatum über den Göttern der Alten stand." (I 505.) Der Metaphysik in diesem Sinne gegenüber ist Kant völlig siegreich; sie ist hinfort unmöglich. Aber mit den Vertretern derselben teilt der Vernunftkritiker die irrtümliche Voraussetzung, daß „die Quelle oder das Fundament der metaphysischen Erkenntnis in bloßen Begriffen liegen müsse." Seine „allererste Grundannahme ist eine petitio principii; sie liegt in dem (besonders Proleg. § 1 deutlich

Digitized by Google

aufgestellten) Satze: Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen sein." (I 506.)

Soweit nun also „Metaphysik und Erkenntnis a priori als identisch angenommen" wurde, „darf man sich nicht wundern, daß die dogmatischen Versuche mißglückten und Kant die Notwendigkeit dieses Mißglückens darthun konnte." (ebend.) Nun aber beruht der Irrtum des Dogmatismus nicht darin, daß er eine metaphysische Erkenntnis überhaupt, sondern nur darin, daß er sie ausschließlich in Begriffen a priori suchte. „Jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik ist notwendig eitel." Zwar definiert Schopenhauer (II 180) ausdrücklich Metaphysik als „Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene — bedingt wäre." Aber hieraus soll keineswegs folgen, daß sie nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Es ist eine willkürliche Annahme, „daß nur das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne als mögliche Erfahrung." Vielmehr muß auch die Metaphysik „empirische Erkenntnisquellen haben." „Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art sein." (II 201.) Dieser empirische Ursprung der Metaphysik „benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntnis a priori möglich ist," — „wann aber", fügt Schopenhauer charakteristischer Weise hinzu, „einmal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird, so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besonderen Erfahrungen. — Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen

Digitized by Google

vertauschen." (II 200—202 Vergl. die oben berührte Stelle Par. I 141.)

Man sieht, worauf Schopenhauer hinaus will: das Endergebnis Kants, daß metaphysische Erkenntnis nicht möglich sei, soll auf die vorkantische oder genauer die vorschopenhauersche Metaphysik eingeschränkt werden. Nicht die Annahme, daß es Erkenntnis geben könne, die über den Kreis der Erfahrung, „die Welt als Vorstellung" hinausführe, sondern nur die Methode der vorkantischen Philosophie, diese Erkenntnis aus Begriffen abzuleiten, soll durch die Vernunftkritik zerstört worden sein.

Nun ist es nicht zu leugnen, daß an der von Schopenhauer angeführten Stelle der Prolegomena, die Behauptung, „daß die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis nicht empirisch sein können," als eine unbewiesene Voraussetzung eingeführt wird. Aber ebenso gewiß ist es, daß das Ergebnis der kritischen Philosophie durch diese Voraussetzung überhaupt nicht berührt wird; denn dieses Ergebnis besteht ja eben darin, daß über die Erfahrung hinaus weder empirische noch nichtempirische Erkenntnis Giltigkeit haben kann. Auf dem alten Gegensatz aber zwischen diesen beiden Erkenntnisarten beruht sowohl der vorkantische als der schopenhauersche Dogmatismus: nahm der erstere an, daß es eine nicht empirische Erkenntnis gebe, welche über die Möglichkeit der Erfahrung hinausführe, so behauptet Schopenhauer, daß es gerade die empirische Erkenntnis sei, welche über das Gebiet möglicher Erfahrung hinaustrage. —

Nimmt somit Schopenhauer — zu Recht oder Unrecht — die Erfahrung als Quelle für seine Metaphysik in Anspruch, so fragt es sich nunmehr, in welchem Sinne und auf welche Weise er sie seinen Zwecken dienstbar macht.

Wiederholt, am klarsten und entschiedensten aber in dem Kapitel „über das metaphysische Bedürfnis" bezeichnet Schopenhauer als die Aufgabe der Metaphysik die Deutung und Auslegung der Erscheinungswelt. Die Erfahrung „muß aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können." „Das Ganze der Er-

Digitized by Google

fahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben." (II 203.) „Demnach ist die Philosophie nichts anderes als das richtige universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes." (ebend. 204.)

Was nun versteht Schopenhauer unter dieser „Deutung der Erscheinungswelt"? Eine ganze Reihe von Stellen giebt darüber Auskunft. Noch etwas allgemein heißt es zunächst I 507 (wiederholt II 293:) „Nur durch die gehörige, am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußeren Erfahrung an die innere und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnis-Quellen ist die Lösung des Rätsels der Welt möglich." Schon bestimmter lautet die Stelle II 219: Wir „müssen die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt." Noch deutlicher ist die Stelle im „Willen in der Natur" (S. 90,91), auf die Schopenhauer mehrfach verweist: „Aus dem eigenen Selbst des Beobachters kommt die unmittelbare Belehrung; diese Erkenntnis ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller Vorgänge in der erkenntnislosen Natur." (vergl. auch Par. II 19.) Hier tritt es mit lichtvoller Deutlichkeit zu Tage, was das Wesen der Schopenhauerschen Metaphysik ist. Denn das Verfahren, das die angeführten Äußerungen entwerfen, besteht ausschließlich darin: die Außenwelt nach Analogie der Innenwelt, die äußere Erfahrung nach Analogie der inneren zu erklären.

Die äußere Erfahrung und die auf sie gegründete Naturwissenschaft kommt für Schopenhauer nicht als Quelle, sondern nur als Problem der Metaphysik in Betracht. „Wie große Fortschritte auch die Physik je machen möge, so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntnis der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst

Digitized by Google

hinausstrebt, zum Erscheinenden." „Das wahre Verständnis der Welt und des Daseins" setzt also da erst ein, wo die naturwissenschaftliche Erklärung aufhört. Die philosophische Bedeutung dieser letzteren beruht darin, „daß die möglichst vollständige Naturerkenntnis die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist." (II 197, 198.)

Tritt also die äußere Erfahrung als Quelle für die metaphysische Erkenntnis zurück, so nimmt Schopenhauer mit um so größerer Entschiedenheit die innere in Anspruch. „Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Rätsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in Dem, was man Geistesphilosophie genannt hat." (II 198.) Und noch deutlicher heißt es einige Zeilen vorher, „daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge allein aus dem Selbstbewußtsein geschöpft werden können."

Freilich weiß der an Kant geschulte Denker wohl, daß auch im Selbstbewußtsein niemals ein Inhalt losgelöst von allen transscendentalen Formen gegeben werden kann, und er schließt daraus folgerichtig, „daß auch die innere Wahrnehmung — noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert." (II 220.) „Dieses würde der Fall sein, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre. Weil sie nun aber durch einen Intellekt vermittelt ist, so ist diese Erkenntnis des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat." Hierdurch wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahin modifiziert, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen toto genere unterscheidet, es für uns vertritt, und wir somit die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher

Digitized by Google

das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt. (II. 221[1]).

Die Lehre Schopenhauers vom Wesen der metaphysischen Erkenntnis steht der seiner Vorgänger weit näher, als man es nach seiner Polemik glauben sollte. Dies zeigen schon Stellen wie die bereits einmal berührte II. 218f: „Daß zu jenem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von Außen nicht dringen können, nur ein Weg von Innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung die uns, wie durch Verrat mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird; es objektiv erkennen wollen heißt etwas Widersprechendes verlangen." Wie nahe Schopenhauers Auffassung der Metaphysik sich mit der Schellings berührt, zeigt die charakteristische Stelle der Parerga II. 38: „Wo das Ding an sich anfängt, hört die Erscheinung auf, folglich auch die Vorstellung und mit dieser das Verstehen. An dessen Stelle tritt aber hier das Seiende selbst, welches sich seiner bewußt wird als Wille." Das Selbstbewußtsein als Quelle der metaphysischen Welterklärung: das ist eben der gemeinsame Ausgangspunkt des nachkantischen Idealismus, und dieser ist nicht festzuhalten ohne daß psychischen Vorgängen und dem entsprechend der psychologischen Betrachtungsweise eine mystisch-transscendente Bedeutung zugewiesen wird. Ein Unterschied liegt nur darin, daß bei Fichte und Schelling ausschließlich einem einzelnen Akte des philosophischen Denkens, der „intellektuellen Anschauung" jene transscendente Geltung zukommt, Schopenhauer dagegen der Gesamtheit der Bewußtseinsthatsachen, so weit sie sich auf das Gefühls- und Willensleben erstrecken, metaphysische Bedeutung beilegt.

[1]) Vergl. das S. 67, 68 hierüber Bemerkte.

Digitized by Google

Schopenhauer versteht mithin unter innerer Erfahrung thatsächlich nichts, als was die neuere Philosophie ganz allgemein darunter zu verstehen pflegt: den Zusammenhang der Bewußtseinsthatsachen, wie er sich der Beobachtung ergiebt. — Diesen Zusammenhang in möglichster Vollständigkeit zu bestimmen, ist bekanntlich genau die Aufgabe, welche sich unter den modernen Wissenschaften die empirische Psychologie gesetzt hat. In Wahrheit also sind es psychologische Daten und Erkenntnisse, denen Schopenhauer eine Geltung über den Bereich der Erfahrung hinaus zuschreibt und nach deren Analogie er die Außenwelt erklärt und beurteilt. Schopenhauer verwechselt somit psychologische und metaphysische Erkenntnis.

Eine besondere Bestätigung dieser Thatsache liefert uns Schopenhauers Ansicht über die empirische Psychologie, wie er sie Par. II. 20 ausgesprochen hat. An dieser charakteristischen Stelle weist er zunächst die rationale Psychologie mit Berufung auf die Vernunftkritik zurück; fügt dann aber das sehr unkantische Argument hinzu: „Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich nämlich gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen dasselbe sich ergeben. Diese an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphysik in allen ihren Teilen, kann also nicht wieder gesondert auftreten als Psychologie." Hingegen läßt er die „bloße empirische Psychologie" als Teil der Anthropologie gelten; er definiert sie als „aus der Beobachtung geschöpfte Kenntnis der moralischen und intellektuellen Äußerungen des Menschengeschlechtes, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht." Nun aber folgt der Zusatz: „Das Wichtigste daraus wird jedoch notwendig, als empirischer Stoff, von den drei Teilen der Metaphysik vorweggenommen und bei ihnen verarbeitet." Diese Worte zeigen auf das Deutlichste, daß es eine bestimmte Grenze zwischen Psychologie und Metaphysik für Schopenhauer nicht giebt: beide Gebiete gehen in einander über; beide Erkenntnisarten sind nicht prinzipiell geschieden, und die Quelle der metaphysischen Lehren Schopenhauers kann nicht offener

Digitized by Google

und deutlicher aufgedeckt werden, als es an dieser Stelle geschieht[1]).

Aus der gekennzeichneten Verwechselung nun geht die ganze besondere Ausgestaltung der monistischen Metaphysik Schopenhauers gerade so hervor, wie die allgemeine Grundlegung derselben auf einer systematischen Vertauschung erkenntnistheoretischer und metaphysischer Sätze beruht. Diese Thatsache im einzelnen nachzuweisen, wird die Aufgabe des noch folgenden Teiles unserer Untersuchung bilden. Bevor wir jedoch die Hauptteile des Systems und insbesondere die Willenslehre unter diesem Gesichtspunkt der Betrachtung unterziehen, erscheint es geraten, an ein paar einzelnen Beispielen das Verfahren Schopenhauers aufzuzeigen. Je deutlicher uns hier in dem engeren Rahmen der einzelnen Konzeption die Grundzüge seiner Methode entgegen treten werden, um so leichter und sicherer werden wir sie dann in der Gestaltung des Gesamtbaues wiederzufinden imstande sein.

Einen ganz besonders belehrenden Einblick in die Werkstätte Schopenhauers bietet uns seine Theorie der Musik, die wir daher außerhalb des sachlichen Zusammenhangs, den sie in seinem System einnimmt, und ausschließlich im Hinblick auf ihre methodische Eigenart prüfen wollen. Die allgemeine Grundanschauung der Aesthetik Schopenhauers ist bekanntlich die, daß die Kunst auf der Nachbildung der „Platonischen Ideen" beruhe. Diese Ideen sind die Urtypen der Erscheinungswelt, die „ewigen Formen", welche das Wesen an sich bei seinem Eingehen in die Erscheinungswelt annimmt und welche „in zahllosen Individuen ausgedrückt" werden. Ihnen kommt als „Stufen der Objektivation des Willens"

[1]) Dem entsprechend schreibt denn auch Schopenhauer an Frauenstädt radikaler als an der oben angeführten Stelle: „Ueberhaupt ist's mit aller Psychologie nichts, da es keine Psyche, Seele, giebt, und man den Menschen nicht für sich allein studieren kann, sondern nur im Verein mit der Welt μικροκοσμος και μακροκοσμος zugleich — wie ich es gethan." (Memorabilien S. 562.)

Digitized by Google

eine metaphysische und als „den unerreichten Musterbildern" der Dinge zugleich eine ästhetische Bedeutung zu. Schopenhauers Erörterung der Musik geht nun davon aus, daß diese Kunst „ganz abgesondert von allen anderen" dastehe. „Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt." „Daß sie gleichwohl zur Welt in irgend einem Sinne sich wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künsten schließen, denen allen dieser Charakter eigen ist, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur stärker, schneller, notwendiger, unfehlbarer ist." (I 302.) Hieraus wird nun der überraschende Schluß gezogen, daß die Musik ein unmittelbares Abbild des Dinges an sich, des Willens vor seiner Erscheinung sei. „Die Musik ist eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind. — Deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen." (I 304.) „Diesem zufolge können wir die erscheinende Welt oder die Natur und die Musik als zwei verschiedene Ausdrücke derselben Sache ansehen," (I 309), ja, „man könnte demnach die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen." (310.) Den Höhepunkt dieser Gedankenentwickelung und zugleich den extremen Typus einer metaphysischen Hypostase bildet der Satz: „Die Musik ist, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, könnte gewissermaßen, auch wenn die Welt nicht wäre, doch bestehen: was von den anderen Künsten sich nicht sagen läßt." (304.)

Die „Nachweisung der Analogie" nun zwischen der Natur oder der Welt einerseits und der Musik anderseits schließt sich als weitere Ausführung an diesen Grundgedanken an. „Denn da es derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz verschiedene Weise, objektiviert: so muß zwar durchaus keine

Digitized by Google

unmittelbare Ähnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und zwischen den Ideen." (I 304.) Hiermit beginnt nun ein so wüstes Analogisieren, daß es sich den berüchtigsten Leistungen der Naturphilosophie ebenbürtig anreiht: dieselbe phantastische Vergewaltigung der Thatsachen, dieselbe Äußerlichkeit und Schiefheit der vermeintlichen Parallelen, die sein gehaßter Gegner Schelling sich bisweilen zu Schulden kommen ließ, ist es, worein Schopenhauer hier verfällt. So sagt er I 305: „Das Abweichen von der arithmetischen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur oder (!) herbeigeführt durch die gewählte Tonart, ist analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species;" so einige Seiten später (308): „Der Übergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, sofern in ihm das Individuum endet." — Und II 511 wird ein Hauptgedanke des Ganzen in folgenden Worten zusammengefaßt: „Die vier Stimmen aller Harmonie, also Baß, Tenor, Alt und Sopran oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave entsprechen den vier Abstufungen in der Reihe der Wesen, also dem Mineralreich, Pflanzenreich, Tierreich und dem Menschen." Um die Aehnlichkeit mit Schelling vollständig zu machen, erklärt Schopenhauer noch ausdrücklich, daß er „diesen Aufschluß zu beweisen als wesentlich unmöglich anerkenne; da er ein Verhältnis der Musik, als einer Vorstellung, zu dem, was wesentlich nie Vorstellung sein kann, annimmt und festsetzt, und die Musik als Nachbild eines Vorbildes, welches selbst nie unmittelbar vorgestellt werden kann, angesehen haben will." (I 303.)

Sucht man nun einen Einblick in die subjektive Entstehung dieses seltsamen Gedankenganges, so wird man nach den ersten Seiten des betreffenden Abschnittes (I § 52) ebenso ratlos bleiben, als wollte man in ihnen einen objektiv verständlichen Aufschluß über das Wesen der Musik finden. Plötzlich aber eröffnet uns der Philosoph mit einem „Jedoch" einen Zugang zu seiner Theorie, durch den zugleich thatsächlich ein Streiflicht auf den Gegenstand

Digitized by Google

selbst fällt. „Die Musik", sagt er I 308 f., „drückt nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübnis, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Jubel, oder Lustigkeit, oder Gemütsruhe aus; sondern die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen, den Jubel, die Lustigkeit, die Gemütsruhe selbst, gewissermaßen in abstracto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu. Dennoch verstehen wir sie in dieser abgezogenen Quintessenz vollkommen. Hieraus entspringt es, daß unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird." — „Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Äußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl weist, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form ohne den Stoff; immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper." (310).

Diese Bemerkungen stellen eine ästhetische Thatsache mit einfachen und klaren Worten fest. Die Ausnahmestellung der Musik beruht darauf, daß sie, ohne Gegenstände der Außenwelt nachzuahmen, ohne überhaupt die Vorstellung von solchen zu erregen, der unmittelbare Ausdruck seelischer Zustände ist und daher ebenso unmittelbar solche Zustände im Hörer erweckt. Alle übrigen Künste dagegen bedürfen zu diesem Zwecke der Vermittelung bestimmter, der Außenwelt entlehnter Anschauungen, welche nach Gesetzen der psychischen Assoziation eben jene vom Künstler gewollten Erregungszustände in uns hervorrufen. Mithin giebt uns die Musik nicht, wie Skulptur und Malerei, ein Bild der Außenwelt, noch vermittelt sie uns, wie die Poesie, durch äußere Anschauungen eine fremde Innenwelt, vielmehr stellt sie das unmittelbare Abbild dieser letzteren selber dar. Aus diesem unmittelbaren Verhältnis der Musik zu den von ihr bezeichneten und hervorgerufenen Gefühlszuständen, erklärt sich denn nun auch ohne weiteres die Allgemeinheit ihrer Sprache, die, wie Schopenhauer sagt, „sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie diese zu den

Digitized by Google

einzelnen Dingen." (I. 309.) Da der gleiche Gefühlszustand, der gleiche Affekt durch die verschiedensten äußern Vorgänge und Eindrücke hervorgerufen werden kann, so ist unsere Phantasie ganz naturgemäß imstande, mit dem gleichen musikalischen Eindruck verschiedene Bilder und Vorstellungen zu verbinden. Schopenhauer macht die richtige Bemerkung, daß die Allgemeinheit der Musik „keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern ganz anderer Art und verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit ist." (I. 309 f.) Ja er knüpft hieran eine Reihe feinsinniger und vielfach treffender Bemerkungen über das Verhältnis von Wort und Ton im Lied und in der Oper, über Tonmalerei und manche ähnliche Bemerkungen, die wenn auch nicht von einer gründlichen Kenntnis, doch von einem starken und tiefen musikalischen Gefühl zeugen.

Anderseits aber ist er weit davon entfernt, solche ästhetischen Thatsachen einfach als das zu nehmen, was sie sind, und nun etwa nach einer weiteren psychologischen Begründung für sie zu suchen. Vielmehr genügt es ihm vollständig, die unmittelbare Beziehung zwischen musikalischen Eindrücken und Gefühlserregungen gefunden zu haben, um das ganze Phänomen für die Metaphysik in Anspruch zu nehmen und der musikalischen Kunst überhaupt vor den anderen eine metaphysische Bedeutung zuzuschreiben. Damit aber ist denn nach seiner Anschauung der „Aufschluß über ihr inneres Wesen" bereits erteilt. Wie unmerklich für Schopenhauer sich der Übergang vom Psychologischen ins Metaphysische vollzieht, das zeigt der charakteristische Zusatz zu der oben angeführten Stelle wo es heißt, daß die Melodie das Gefühl immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, gleichsam die Seele, ohne Körper ausdrücke. „Denn die Musik", fährt Schopenhauer fort, „ist darin von allen andern Künsten verschieden, daß sie — unmittelbar Abbild des Willens selbst ist, und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu allem Erscheinen das Ding an sich darstellt." So gewinnt denn auch jene Allgemeinheit des musikalischen Ausdrucks, die wir an jener Stelle

Digitized by Google

so natürlich und einfach erklärt fanden, eine metaphysische Bedeutung. Sie wird erklärt „aus dem innigen Verhältnis, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat." Ihr Verhältnis zur Allgemeinheit der Begriffe „ließe sich recht gut in der Sprache der Scholastiker ausdrücken, indem man sagte: die Begriffe sind die universalia post rem, die Musik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re." (I 310, 311.)

So stellt sich uns Schopenhauers musikalische Theorie als ein charakteristisches Beispiel seiner Methode dar: einige richtige psychologische Ansätze, getragen von einem tiefen und starken Gefühl für die Tonkunst, liegen zu Grunde; aber statt sie in der psychologischen Causalreihe, in welcher sie erscheinen, weiter zu verfolgen, statt etwa dem natürlichen Zusammenhang zwischen Ton und Affekt nachzugehen, deutet sie der Philosoph völlig kritiklos und unvermittelt ins Metaphysische um und glaubt hiermit eine endgiltige Erklärung gefunden zu haben. —

Ein Gegenstück zu dieser Konzeption bildet Schopenhauers Lehre von der Askese, welche bereits im vorigen Abschnitt charakterisiert worden ist, und auf die daher an dieser Stelle nur kurz hingewiesen werden soll. Wie hier ein ästhetisches, so wird dort ein ethisches Phänomen mit kraftvoller Empfindung ergriffen. Der Ansatz zu einer psychologischen Erklärung wird genommen. Aber auch dort setzt der Philosoph mit einem Sprung ins metaphysische Gebiet hinüber. Der psychische Zustand, der sich zunächst menschlich und natürlich als die Folge eigener oder des Anblicks fremder Leiden darstellt, soll nun einen unmittelbar metaphysischen Akt, das Wunder schlechthin bilden und nur aus dem tiefsten Grunde der metaphysischen Weltanschauung zu erklären sein. Auch hier also wird das psychische Phänomen ganz unmittelbar als ein metaphysisches Geschehen behandelt und die metaphysische Deutung für die psychologische Erklärung untergeschoben.

Genau dieselbe Methode nun, die wir in den bisher betrachteten Beispielen verfolgen und feststellen konnten, ist es welche die Willens-

Digitized by Google

lehre selber, der wir uns nunmehr zuzuwenden haben, in den wesentlichsten Zügen bestimmt.

Die psychologische Natur des Willensbegriffes ist durch das bloße Wort gegeben; und daß Schopenhauer sich dieses Ursprungs bewußt ist, zeigt die Ableitung, die wir im vorigen Abschnitte (S. 107) betrachtet haben. Aber in jenem Zusammenhang trat es auch bereits hervor, daß dieser Grundbegriff der Schopenhauerschen Philosophie sich keineswegs mit einer psychologisch klaren Anschauung deckt. Vor allem ist es das Verhältnis des Willens zum Bewußtsein, durch welches diese Unklarheit verursacht wird. Schopenhauer glaubt, dasselbe durch ein einfaches Subtraktionsexempel bestimmen zu können. Daß uns der Wille immer nur durch die Form des Selbstbewußtseins vermittelt, mithin als Vorstellung bekannt sei, giebt er zu (II 220); sondert man jedoch das Merkmal des Bewußten, des Vernünftigen von dieser Vorstellung ab, so bleibt nicht etwas übrig, „auf dessen Existenz wir bloß schlössen und es so allein mittelbar und bloß in abstracto erkennten," „keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen als sonst irgend etwas, was immer es auch sei." (I 132, 133.) Es ist einleuchtend, daß hier ein doppelter Widerspruch vorliegt, einmal der psychologische, daß uns dasjenige, was sich für uns immer nur im Bewußtsein darstellt, doch gerade insofern „unmittelbar" bekannt sein soll, als es nicht im Bewußtsein ist; und dementsprechend der erkenntnistheoretische, daß dasjenige, was uns immer nur in den Formen der Vorstellung bekannt ist, doch ohne diese Formen Element der Erkenntnis sein könne. Thatsächlich ist — trotz Schopenhauers Protest — der Wille ohne Bewußtsein nichts als eine Abstraktion, der es an jeder realisierbaren Anschauung fehlt.

Anderseits darf die Unklarheit dieses Willensbegriffs nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Hinweis auf die unbewußten Elemente des Seelenlebens thatsächlich einen Fortschritt bedeutet gegenüber der

Digitized by Google

rationalistischen Auffassung der Psychologie, wie sie selbst Kant noch vertrat, einer Auffassung, welche alles psychische Geschehen ausschließlich nach Analogie des erkennenden Denkens und als in den Formen desselben vorgehend verstehen konnte. Schopenhauer hebt mit Recht hervor (II 222), daß alle ihm „vorangehenden Philosophen, vom ersten bis zum letzten" — nur Schelling hätte er ausnehmen sollen — „das eigentliche Wesen oder den Kern des Menschen in das erkennende Bewußtsein setzen und demnach das Ich als zunächst und wesentlich erkennend, ja denkend, und erst infolge hiervon, sekundärer und abgeleiteter Weise als wollend aufgefaßt und dargestellt haben." „Dieser uralte und ausnahmslose Grundirrtum," bemerkt er nicht ohne Feinheit, „möchte zum Teil daraus zu erklären sein, daß sie sämtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Tiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verschiedenheit beider im Intellekt liegt, nicht im Willen." Sind diese Sätze von Schopenhauer auch bereits im Hinblick auf seine metaphysische Grundanschauung gesprochen, so ist ihre Bedeutung für die Psychologie doch unverkennbar. So richtig es vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus ist, das erkennende Bewußtsein und seine Funktionen als das Primäre, ja das allein Gegebene anzusehen, so war es doch zweifellos ein Grundfehler der Psychologie des 17. und 18. Jahrhunderts, diejenigen Faktoren des Seelenlebens, welche nicht in das Gebiet des Intellektuellen fallen, ganz oder teilweise unberücksichtigt zu lassen, „das Vorstellungsleben für die einzige Grundfunktion und jedenfalls für die bestimmende Kraft des gesamten seelischen Organismus zu halten."[1]) Und wenn die heutige Psychologie den rationalistischen Standpunkt völlig verlassen hat, wenn sie weit davon entfernt ist, die psychischen Vorgänge ausschließlich als bewußten Vorstellungsablauf aufzufassen, wenn sie vielmehr verschiedene Intensitäts-Grade der Bewußtheit anerkennt, ja der Kausalität des unbewußten Geschehens eine

[1]) Windelband a. a. O. I 169.

Digitized by Google

bedeutende Rolle zuweist: so ist das Verdienst, zu dieser vertieferen Auffassung die erste Anregung gegeben zu haben, neben Schelling zweifellos Schopenhauer zuzuschreiben. —

Ein ähnliches Verhältnis wie zum Bewußtsein nimmt Schopenhauers Willensbegriff zum Gefühl ein. Die unmittelbare und untrennbar enge Verbindung, in welche Schopenhauer die psychischen Zustände der Lust und Unlust zum Willen setzt, bedeutet wiederum einen Fortschritt gegenüber der rationalistischen Psychologie, welche „den Willen als eine bloße Funktion des Intellektes anzusehen" gewohnt war und ihn etwa wie Kant als „das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln"[1]) definierte. Allein anderseits fehlt es Schopenhauer durchaus an einer klaren Vorstellung von der Eigenart jener Verbindung, ja von dem Wesen des Gefühls und seiner Stellung im psychischen Mechanismus überhaupt. Mit Berufung auf den allgemeinen Sprachgebrauch erklärt er (I 61) den Inhalt des Wortes Gefühl für negativ; es bedeute nur, „daß etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntnis der Vernunft sei," bezeichne also die heterogensten Dinge, die nur in jenem Gegensatze übereinstimmten, „z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien, Disharmonien, Gefühl des Hasses" u. s. w. Das Wort Empfindung gilt ihm als „ziemlich gleichbedeutend." Freilich gerade in diesem allgemeinen, nur nach der negativen Seite klaren Sinne tritt der Gegensatz Schopenhauers gegen die rationalistische Psychologie besonders scharf hervor. Zugleich aber zeigt sich nicht minder deutlich die eigene Unklarheit des Philosophen gegenüber dem positiven Inhalt seines Gegenstandes. Insbesondere gilt das Gesagte von den Gefühlen im engeren Sinne, denen der Lust und Unlust. Die Schwäche wie die Bedeutung der Schopenhauerschen Lehre vom Gefühl zeigt am deutlichsten der Satz:

[1]) Grundleg. zur Metaphys. d. Sitten W. IV 260, 275.

Digitized by Google

„Man hat gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt, das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens in seiner Erscheinung, dem Leibe.“ (I 120.) So entschieden Schopenhauer Recht hat, wenn er die falsche Subsumption der Gefühle unter die Vorstellungen bekämpft, so unklar ist der positive Gedanke, den er an ihre Stelle setzen will. Mit dieser Definition beginnt die große Hypostase des Willens, auf welcher die ganze weitere Entwickelung des Systems beruht. Ebenso wie nach Schopenhauers eigener Darstellung (II 221) der Begriff der Seele in der älteren, speciell der rationalistischen Philosophie eine Hypostase des erkennenden Bewußtseins ist, so erscheint hier bereits der Wille zu einer — wenn auch vorläufig noch nicht transscendenten — Substanz hypostasiert, deren Zustände oder „unmittelbare“ Affektionen Lust und Schmerz sind. Von hier aus ist es nicht schwierig, die weitere Ableitung des metaphysischen Grundgedankens zu verfolgen.

Schopenhauers Darstellung geht von dem Verhältnis des Willens zum Leibe aus. Zunächst faßt er den einzelnen Willensakt und sein Verhältnis zu den ihm entsprechenden „Aktionen des Leibes“ ins Auge und gelangt zu folgendem Ergebnis (I 109): „Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung, sondern sie sind Eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar, und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes als der objektivierte d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens.“ (119.)

Was nun von dem einzelnen Akte gilt, das gilt auch von der Totalität desselben: „Mein Leib und mein Wille sind Eines; — was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner anderen zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; — mein

Digitized by Google

Leib ist die Objektität meines Willens." Die Erkenntnis, welche in dieser dreifachen Form ihren Ausdruck findet, nennt Schopenhauer die philosophische Wahrheit κατ' ἐξοχήν. (I 122.) —

Sehen wir zunächst von Einzelheiten der Darstellungsweise ab und fassen wir nur die hier dargelegte Gesamtanschauung ins Auge, so kann es keinem Kundigen entgehen, daß Schopenhauer hier in ganz auffallender Weise Lehren vorgreift, welche in den letzten Jahrzehnten durch ein Zusammenwirken streng erkenntnistheoretischer und psychologischer Richtungen und Methoden aus einem ihm völlig heterogenen Gedankenkreise hervorgegangen sind. Die Identität der psychischen und physischen Vorgänge sowie der ihnen zu Grunde liegenden Organisationen ist ein Gedanke, der in der Gegenwart für die Methoden der Forschung wie für die Gesamtauffassung des Naturgeschehens immer entschiedener maßgebend zu werden scheint. Von hervorragendsten Forschern der verschiedensten Standpunkte wird dieser Gedanke vertreten, und wiewohl er je nach der Verschiedenheit der Ausgangspunkte verschieden formuliert erscheint, so ergiebt sich die grundsätzliche Übereinstimmung doch schon dem ersten Blick. „Gefühle und Nerventhätigkeit stellen nur die innere und die äußere Seite derselben Veränderung dar," sagt Herbert Spencer in den „Prinzipien der Psychologie" (S. 132 der deutschen Übersetzung), und man darf in gewissem Sinne das ganze Werk als einen Versuch betrachten, diese Hypothese zu begründen. — Einen allgemeineren Ausdruck giebt derselben Anschauungsweise Fr. A. Lange, in der Geschichte des Materialismus II S. 374, mit dem Satze, „daß der subjektive Zustand des empfindenden Individuums zugleich für die äußere Beobachtung ein objektiver, eine Molekularbewegung ist." Noch näher als die genannten beiden Denker steht Wundt der Grundanschauung Schopenhauers. Er beschließt seine „Physiologische Psychologie" mit „der Annahme, daß, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen." (II^3 553.) „Jede Bewegung wird daher vom psychophysischen Standpunkt aus aufgefaßt werden

Digitized by Google

können als Triebäußerung, demnach als ein Vorgang, der in seiner äußeren Erscheinung einer Empfindung entspricht, die ihn begleitet, und die in ihrer Beschaffenheit mit der Bewegung veränderlich ist." (a. a. O. II 551.)

Nun aber darf man Eines nicht übersehen, was den verschiedenen eben angeführten neueren Denkern gemeinsam ist: sie alle fassen das Physische und das Psychische im erkenntnistheoretischen Sinne, als zwei Reihen von Erscheinungen. Keine von beiden Reihen gewährt einen Blick über die Erfahrung hinaus, und auch ihre Identität ist — wie Kant sagen würde — ein regulatives Prinzip, aber keine metaphysische Entdeckung. Denn die Frage, was dieser Identität dem Wesen nach zu Grunde liegt, bleibt durchaus eine offene; und wie Lange ganz richtig hervorhebt: „Die Vermutung, daß hinter den beiden korrespondierenden Welten, der materiellen und der Empfindungswelt, ein unbekanntes Drittes als ihre gemeinsame Ursache läge, würde tiefer führen als die einfache Identifizierung derselben." (Gesch. d. Mat. II 166.) Überhaupt tritt bei Lange der kritische Standpunkt am deutlichsten hervor. „Empfindung und Atombewegung," sagt er (a. a. O. 165) „sind für uns gleich „wirklich" als Erscheinungen. — Diese ganze Wirklichkeit ist aber eben — empirische Realität." Und S. 167: „Wir werden genötigt, die gesamte Welt der Naturforschung als eine Erscheinungswelt aufzufassen, neben welcher die Erscheinungen des Geisteslebens — ihrem Wesen nach ein Fremdes und Anderes bleiben."[1])

[1]) Entsprechend bei Spencer a. a. O. I 657: „Nehmen wir an, es sei vollständig klargestellt worden, daß eine Erschütterung im Bewußtsein und eine Molekularbewegung nur die subjektive und die objektive Seite eines und desselben Dinges sind, so bleiben wir doch noch gänzlich außer stande, die beiden so mit einander zu vereinigen, daß wir uns die Realität vorstellen können, von der sie eben die entgegengesetzten Seiten bilden." — Auch Wundt grenzt „dem psycho-physischen Standpunkt" deutlich sein Gebiet ab: „dem Problem des Seins selbst nahezutreten kann er sich nicht unterfangen wollen." (a. a. O. II 550.) Freilich überschreitet er diesen Standpunkt wenigstens hypothetisch, wenn er die Voraussetzung für unvermeidlich erklärt, „daß das geistige Sein die Wirklichkeit der Dinge ist." (554.)

Digitized by Google

Fragen wir nunmehr, wie sich Schopenhauers Standpunkt zu dieser kritischen Auffassung verhält, so scheint es zunächst, als stünde er ihr sehr nahe, ja stimmte im wesentlichen mit ihr überein. Gewisse Wendungen nämlich müssen die Vorstellung erwecken, als ob auch für Schopenhauer Willensaktion und Körperthätigkeit gleichmäßig Erscheinungen des an sich Realen wären. So wird I. 132 der Wille ausdrücklich bezeichnet als eine Erscheinung des Dinges an sich, aber „unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste d. h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete." Und ebenso heißt es in der längeren Auseinandersetzung II 220 f: „Demnach ist der Willensakt nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich." Dieser Vorgang wird darauf zurückgeführt, daß „die innere Erkenntnis von zwei Formen frei ist, welche der äußeren anhängen, nämlich von der des Raumes und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität." Dagegen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der Erkenntnis des Willens außer der Form der Zeit auch noch „die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt", die „Form der Vorstellung" anhaftet: sie „zerfällt in Subjekt und Objekt." „Denn auch im Selbstbewußtsein ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille, — wenngleich beide in das Bewußtsein Eines Ich zusammenfließen." — Was aber der Wille zuletzt schlechthin an sich selbst sei, d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, daß er sich als Wille darstellt oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird — diese Frage ist nie zu beantworten." — Somit scheint es, als ob auch Schopenhauer nur zwei parallele Erscheinungsreihen annähme, von denen die eine, die psychische, freilich dem Wesen der Dinge näher stände als die physische; ohne daß sie jedoch mit diesem Wesen identisch wäre oder es unverhüllt zum Ausdruck brächte.

Allein nun heißt es im geraden Gegensatz zu den eben angeführten Stellen: jeder wisse „in concreto unmittelbar, daß das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung — sein Wille ist, der

Digitized by Google

das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüberstehen, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt." (I 130.) „Alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille." (I 131.)

Damit ist denn der entscheidende Schritt geschehen: der Wertunterschied jener beiden Reihen ist aus dem erkenntnistheoretischen Gebiet ins Metaphysische gerückt. Der physiologische Leibesakt giebt uns die Erscheinung, das im metaphysischen Sinne sekundäre, ja Nichtreale; der innere Vorgang den metaphysischen „Schlüssel" d. h. den Einblick in das metaphysische Primäre, das wahre Wesen der Dinge. In diesen Sätzen prägt sich der scharfe Gegensatz der metaphysischen gegen die erkenntnistheoretische Auffassung der modernen Psychologie aus.

Fragen wir nun, wie Schopenhauer diese metaphysische Unterscheidung begründet, so belehrt uns die Stelle I 125 f: „Welche andere Art von Dasein oder Realität sollten wir der Körperwelt beilegen? — Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar. — Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden."

Das Schlußverfahren, auf welches Schopenhauer sich hier stützt, ist offenbar genau dasselbe, welches oben eingehender geschildert ist. Es beruht wiederum auf jener Gleichsetzung des konträren und des kontradiktorischen Gegensatzes. Die Möglichkeit, daß keine von beiden Reihen aus dem Gebiet der Erscheinung hinaus und in das Metaphysische hinein führte, übersieht der Metaphysiker; er schafft sich somit eine Alternative zwischen Vorstellung und Willen; und da nun seiner erkenntnistheoretischen Ansicht zufolge die Vorstellung niemals das

Digitized by Google

Wesen der Dinge an sich erreichen kann, so ergiebt sich die Notwendigkeit, dieses Wesen der Dinge im Willen zu finden. Damit erhalten denn — wie oben die Grundbegriffe der Erkenntnistheorie — so hier die Erscheinungen des Willenslebens, denen an sich nur eine psychologische Bedeutung zukommt, metaphysische Geltung. „Kants Hauptresultat," daß wir „von Dingen an sich gar keine Erkenntnis haben," giebt Schopenhauer nun „von allem zu, nur nicht von der Erkenntnis, die Jeder von seinem eigenen Wollen hat." — „In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit die wir haben, irgend einen sich äußernden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte." (II 219.)

Hat sich uns somit ein Schwanken Schopenhauers zwischen einer mehr kritischen und einer rein metaphysisch-dogmatischen Auffassung des Willens ergeben, so ist doch leicht zu sehen, daß für die weitere Ausgestaltung seiner Metaphysik nur die zweite Auffassung maßgebend ist, und daß jene kritischen Wendungen und Kautelen, nachdem der Philosoph einmal durch sie sein Gewissen beruhigt hat, für seinen Gedankengang nicht weiter in betracht kommen. Denn wenn Schopenhauer thatsächlich den Willen als eine Erscheinung auffaßte, die zwar von der Form des Raumes und der Kausalität frei, doch durch die wesentlichste aller Anschauungsformen, die Zeit, von dem wahren Wesen der Dinge geschieden sei, so würde offenbar seine ganze Metaphysik, da sie eine Erscheinung für das Ding an sich einsetzte, nur auf eine bildliche Wahrheit Anspruch erheben dürfen. Nun giebt Schopenhauer freilich bisweilen zu, daß jedes mögliche Verständnis der Welt und des Wesens der Dinge „nur ein ganz mittelbares und relatives, nämlich eine parabolische Übersetzung in die Formen der Erkenntnis" sein könne (II 322); ja bei einem besonders heiklen Punkte seiner Philosophie erklärt er ausdrücklich, „daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichnis, auch zum Teil hypothetisch sei." (II 315). Allein II 183 weist er die allegorische Wahrheit ausdrücklich der religiösen Metaphysik zu,

Digitized by Google

während er es für die Verpflichtung der Philosophie erklärt, „in allem was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein“; und daß er diese Wahrheit für das Ganze seiner Lehre in Anspruch nahm, daran kann kein Zweifel sein. Aber auch nicht einmal ein allegorischer Gehalt könnte seiner Willenslehre zukommen, wenn man mit jenen Einschränkungen Ernst machen wollte. Denn dem Willensbegriff haftet die Beziehung auf die Zeit und die Kausalität so unverkennbar an, daß er ohne dieselbe jeden greifbaren Inhalt verliert und auch nicht als Bild mehr zu fassen ist.

Was zunächst die Kausalität betrifft, so ist es eine der seltsamsten Behauptungen Schopenhauers (II 220), daß die innere Erkenntnis von dieser Form des Vorstellens frei sei, eine Behauptung, die mit seiner sonstigen Lehre im offenbarsten Widerspruch steht. Erklärt er doch auf derselben Seite, daß „Jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Akten, nicht aber im ganzen an und für sich erkennt“; und bildet doch die Lehre von der durchgängigen Motiviertheit der Willensakte, wie er sie zuerst im § 43 der „vierfachen Wurzel“ aufgestellt hat, einen der Grundpfeiler seines Systems. Ja, gipfelt doch die längere Auseinandersetzung, die Schopenhauer im „Willen in der Natur“ S. 84—94 gegeben hat, und auf die er selbst noch später entschiedenes Gewicht legte, in dem Satze: „Überall wo Kausalität ist, ist Wille, und kein Wille agiert ohne Kausalität.“ (a. a. O. S. 93). Wollte man aber gar ernsthaft den Versuch machen, den Willen ohne Beziehung auf die Anschauungsform der Zeit zu denken, so würde er uns offenbar unter den Händen zerfließen. Und dies gilt keineswegs ausschließlich von dem bewußten Willen im engeren Sinne, wie ihn die Psychologie faßt, sondern gerade von Schopenhauers verallgemeinertem Willensbegriff. Denn auch als „unbewußter Trieb“, der „in jeder blindwirkenden Naturkraft erscheint,“ als „Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft“ (I 132) — kann der Wille doch immer nur Inhalt gewinnen durch den Gegensatz von Veränderung und Beharrung, folglich durch Modi der Zeit. Auch der

Digitized by Google

blindeste Drang, die unbewußteste Wirkung kann immer nur entweder die Erhaltung oder die Veränderung eines bestehenden Zustandes erstreben oder bewirken. Nimmt man dem Willensbegriff dieses Merkmal, so bleibt überhaupt nichts übrig, — nicht einmal die Beziehung auf Lust und Unlust, die doch auch nur als zeitlich bestimmte Zustände zu denken sind. Es bleibt mithin für den Metaphysiker nur die Wahl, den Willen als zeitlich bedingt anzuerkennen und ihm somit vom konsequent idealistischen Standpunkt die Eigenschaft eines metaphysischen Prinzips abzusprechen, — oder ihn gleichsam unbesehen mit allem, was daran haftet, als metaphysisches Prinzip zu nehmen, somit also die Schwenkung zum Realismus zu vollziehen.

So ergreift denn Schopenhauer thatsächlich die zweite dieser Möglichkeiten, indem er es unternimmt, die Identität des Willens als des zu Grunde liegenden Realen in der gesamten Erscheinungswelt nachzuweisen. Es ist das, wie wir wissen, der Grundgedanke seines Systems. In dem empirisch-psychologischen Willensbegriff findet er den konkreten Inhalt, mit welchem das monistische Schema zu erfüllen, wir oben als das Ziel seiner Metaphysik feststellen konnten.

In der ganzen hierdurch bestimmten Gedankenentwickelung tritt es auf das deutlichste hervor, worin sich die metaphysische Methode Schopenhauers von jeder kritischen Betrachtungsart unterscheidet. Solange man nämlich daran fest hält, in den beiden Reihen des inneren und des äußeren Geschehens nur Erscheinungen vor sich zu haben, bleibt vor allem die Möglichkeit einer Ableitung der einen aus der anderen völlig im dunklen, ja geradezu ausgeschlossen: Bewegung und Bewußtsein oder Trieb sind die letzten Prinzipien aller Erscheinung. Sobald man jedoch die eine von beiden Reihen für die metaphysisch-primäre erklärt, so ergiebt sich — soll das Wort nicht eine bloße Phrase bleiben — mit Notwendigkeit die Aufgabe, die andere Reihe aus ihr abzuleiten. Genau dies nun ist die Aufgabe, die Schopenhauer sich stellt: das Verhältnis des Willens zu seiner Erscheinung bildet den Inhalt

Digitized by Google

seiner gesamten weiteren Ausführungen; die „Aufklärung des Zusammenhangs der Welt der Erscheinungen mit dem Wesen an sich der Dinge“ (II 328) ist das letzte Ziel seiner Philosophie. Die Lösung dieser Aufgabe nun aber ist nicht möglich, ohne daß der Metaphysiker mit seinen eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von vornherein in Widerspruch tritt. Denn es braucht kaum noch einmal hervorgehoben zu werden, daß für die kritische Philosophie das Verhältnis der Erscheinung zum Ding an sich genau so wenig erkennbar ist wie das an sich Reale selber. Auch um dieses Verhältnis zu erklären, würde ein Standpunkt außerhalb aller Erscheinung, eine Erkenntnis dessen, was jenseits aller Erfahrung liegt, vorausgesetzt werden müssen. Wenn also Schopenhauer es wiederholt und entschieden ablehnt, daß seine Philosophie eine Erkenntnis des an sich Realen anstrebe (z. B. II 206, 221, 311), so hätte er konsequenter Weise auch das Verhältnis des Realen zu seiner Erscheinung für unerkennbar erklären müssen: womit dann freilich seine Metaphysik, ihres wesentlichen Inhalts beraubt, bereits im Keime vernichtet worden wäre.

Wenn Kant in einigen Teilen der Vernunftkritik das Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung auch nur in den allerallgemeinsten und vorsichtigsten Wendungen als ein kausales bezeichnete, so beging er damit eine Inkonsequenz, von der sich die kritische Philosophie befreien mußte. Niemand hat dies deutlicher erkannt und schärfer gerügt als Schopenhauer, und es scheint durchaus, als ob er thatsächlich konsequenter als Kant alle Brücken zwischen der Welt der Dinge und der Erscheinung abgebrochen hätte. Dennoch erneut sich auch hier das alte Spiel: der Philosoph führt den kritischen Gedankengang bis zur völligen Negation durch, — nur, um das Kritisch-Negative in das Positiv-Metaphysische umschlagen zu lassen. Ja, dieses Verfahren ist hier um so auffallender, als es sich im wesentlichen nur auf ein Wort stützt, dessen Doppelsinn den Grundpfeiler für die neue Brücke zwischen Ding und Vorstellung hergeben muß. Wenn nämlich das Reale

Digitized by Google

erscheint oder — was dasselbe sagt — für eine Vorstellung Objekt wird, so läßt sich diese Thatsache freilich auch so ausdrücken: das Ding an sich tritt in die Erscheinung oder es objektiviert sich. Auch in diesem Ausdruck brauchte zunächst nichts weiter als die allgemeine kritisch-idealistische Grundanschauung enthalten zu sein. Schopenhauer aber legt ihm von vornherein einen sehr bestimmten realistisch-dogmatischen Inhalt unter, nach dessen weiterer Ableitung man sich vergeblich umsehen würde. Wie ihm nämlich das an sich Reale der Wille ist, so wird ihm nun die „Objektivation" desselben ein Willensakt und zwar ein Akt des metaphysischen Weltwillens, der in allen Wesen identisch ist, eben weil es sich in allen Erscheinungen gleichmäßig „manifestiert". Die ganze Welt wird auf diese Weise zu einer Reihe von Willensakten des an sich Realen, welches „unteilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Objektivation, die (Platonischen) Ideen, sehr verschieden sind. Wir können zu leichterer Faßlichkeit diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich ausdrückt: die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit." „Insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Tierspezies, ja jeder Pflanzenspezies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, das heißt eines außerzeitlichen unmittelbaren Willensaktes anzusehen." (I 186.)

Hier trifft die soeben betrachtete Gedankenreihe mit jener früher (S. 158—162) verfolgten zusammen, welche in Anknüpfung an die Kantische Freiheitslehre den Charakter des einzelnen Individuums von demselben außerzeitlichen Willensakte ableitete, der nunmehr als der Ursprung aller Individualexistenz überhaupt erscheint. Wir erinnern uns, daß an jener Stelle Zeugung und Tod in einen unmittelbaren und metaphysischen Zusammenhang mit jenem Willensakt und seinen Wiederholungen gebracht wurden;

Digitized by Google

ja daß die Möglichkeit der Aufhebung desselben auch im Laufe des Lebens durch die asketische Verneinung des Willens gegeben war. Hier erscheint nun das dort Gesagte in der höchsten Verallgemeinerung. Was vom menschlichen Individuum gilt, das gilt von allem individuellen Sein überhaupt: es hat nach Essentia und Existentia seinen Grund in der immer wiederholten Bejahung des Willens; in einer unendlichen Kette „außerzeitlicher Willensakte." Und so muß nicht minder von allen Akten des grundlosen Willens gelten, was Schopenhauer I 216 von dem bewußten Willen im Menschen sagt: „Seine Selbsterkenntnis und darauf entscheidende Bejahung und Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich."

Sehen wir nun auch ganz davon ab, daß Schopenhauer an dem sich selbst widersprechenden Begriff eines „außerzeitlichen Aktes" keinerlei Anstoß nimmt, so ist doch jedenfalls mit dem zuletzt angeführten Ausdruck der Begriff eines metaphysischen Geschehens in aller Unzweideutigkeit aufgestellt und zur Grundlage der Welterklärung gemacht.

Auf ein solches metaphysisches Geschehen, auf die „Begebenheit an sich" wird das Dasein der Erscheinungswelt, wird, was dasselbe bedeutet, das Hervortreten der Individuation aus dem Einen an sich Realen zurückgeführt. Damit ist denn „die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt" — wie sie Schopenhauer (I 323) bezeichnet — „d. h. diejenige, welche die Dinge nicht als werdend und vergehend betrachtet" — thatsächlich aufgegeben. Zugleich aber verliert das Verhältnis der Vorstellungswelt zum Ding an sich seinen idealistischen Charakter: die Erscheinung wird zu einem realen Zustand des an sich Realen. Ja Schopenhauer giebt dies ausdrücklich zu: „Die Individualität inhäriert zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhäriert auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist, — also nur in seiner Bejahung, nicht in seiner Verneinung." (II 300.) Da nun aber alle

Digitized by Google

Individuation auf Zeit und Raum als dem principium individuationis beruht, so verlieren auch diese Begriffe ihre idealistische Bedeutung; sie werden zu realen Formen, in welche der reale Wille „eingeht." Damit hat denn das System seinen ursprünglichen idealistischen Charakter völlig eingebüßt: der extreme Idealismus ist — genau wie wir das bereits oben S. 148 als unvermeidlich erkannten — in einen dogmatischen Realismus umgeschlagen: an die Stelle des Transscendentalen ist überall das Metaphysische getreten.

Sonderbar genug nimmt sich von dem nunmehr erreichten Standpunkt betrachtet der Spott aus, mit dem Schopenhauer die „historische Philosophie" überschüttet, welche, „sie mag auch noch so vornehm thun, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich nimmt." (I 322.) Macht er doch selbst gelegentlich (II 575) das Zugeständnis: „Allerdings können wir die Vorstellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: diese sollten jedoch, wo es sich vom Dinge an sich handelt, ausgeschlossen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Grenzen unseres Intellekts, daß es diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operieren." Es ist schwer verständlich, was es nach dieser „unvermeidlichen Akkommodation" noch für eine Berechtigung hat, wenn Schopenhauer, wie es schon früher einmal angeführt wurde, behauptet, daß „jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt" sei, in dessen „Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden oder Gewordensein oder Werdenwerden sich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat."

Diese ganze Polemik gegen das „historische Philosophieren" erhält, wie schon oben Seite 61 hervorgehoben wurde, ihren eigentlichen Sinn dadurch, daß sie sich ganz speziell gegen Schelling und Hegel richtet, in deren Philosophie die Welt auf einen „Weltprozeß", eine einheitliche Gesamtentwickelung,

Digitized by Google

zurück geführt wird. Eine solche metaphysische Entwickelung der Welt leugnet Schopenhauer, — vom kritisch idealistischen Standpunkte aus mit gutem Grunde was er aber an ihre Stelle setzt, ist thatsächlich nur eine endlose Reihe immer wiederholter, unter einander gleichartiger Prozesse, die sämtlich ohne den Begriff des Werdens ebensowenig denkbar sind, wie die Schelling-Hegelsche „Kosmogonie". Nur weil sich dieser Prozeß zu allen Zeiten und stets wiederholt, nennt Schopenhauer ihn der Form der Zeit nicht unterworfen: was nicht an eine bestimmte Zeit gebunden ist, soll außerzeitlich sein — eine Verwechselung, die offenbar der oben S. 150 erläuterten genau entspricht.

Die Einheit des Weltprozesses ist bei Schelling wie bei Hegel wesentlich durch den teleologischen Gesichtspunkt bestimmt; und gerade dies ist einer der Punkte, an welchem Schopenhauers Wege sich am deutlichsten von denen seiner Vorgänger sondern. Seine Lehre erkennt die „unleugbare Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte" an, aber sie spricht dieser teleologischen Bestimmtheit die metaphysische Bedeutung ab und schränkt dieselbe auf die Erscheinungswelt ein: die Zweckmäßigkeit ist „der Welt als Vorstellung, nicht der Welt als Wille" eigentümlich und wesentlich, gehört „zur Art und Weise, wie der Wille Objekt d. i. Vorstellung wird." (I 187.) Schopenhauer beruft sich dabei ausdrücklich auf Kant, nach dessen Lehre „sowohl die Zweckmäßigkeit des Organischen als auch die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen allererst von unserm Verstande in die Natur hineingebracht wird." In der That steht er auch hier Kant näher als seine idealistischen Vorgänger. Aber freilich auch hier wird die kritische Ansicht, deren Wortlaut der Metaphysiker sich anschließt, sogleich ins Metaphysische umgedeutet. „Was wir als Mittel und Zweck denken müssen, ist überall nur die für unsere Erkenntnisweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden einen Willens." (I 192 vergl. die längere Auseinandersetzung 187.) Geistvoll ist diese Anwendung seiner metaphysischen Methode unleugbar,

Digitized by Google

aber es ist genau das alte Verhältnis: was bei Kant als ein „regulatives Princip zum Gebrauch des empirischen Denkens“ auftritt, das wird bei Schopenhauer ein Mittel zur Erklärung des metaphysischen Zusammenhangs zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung.

So ist es denn zweifellos ein Wahn, wenn Schopenhauer glaubt, daß seine Metaphysik den Parmenideischen oder, wie er selbst ihn bezeichnet, den Platonischen Standpunkt festhalte, der „das, was immer da ist und stets auf gleiche Weise“ als den eigentlichen Gegenstand der philosophischen Spekulation von „dem immerdar Werdenden, aber nie Seienden“ völlig trennt. Und wie könnte es auch anders sein? Der Parmenideische Standpunkt, der den Monismus streng auf den Begriff des Seins gründet, hat, wo er konsequent festgehalten ist, zu allen Zeiten die Erklärung des Werdenden und Gewordenen ausgeschlossen, wie ja auch schon Parmenides selber ausdrücklich auf diese Erklärung verzichtet hat. Von einem solchen Verzicht nun ist, wie wir gesehen haben, Schopenhauer weit entfernt. Will man aber das Werdende erklären, so muß man das Prinzip des Werdens notwendig in den monistischen Grundbegriff mit hineinziehen. Die Philosophie wird mithin, wenn sie die Welt wirklich erklären will, immer wieder auf die heraklitische Anschauungsweise zurückgeworfen werden. Anders ausgedrückt: eine Welterklärung wird niemals unter Abstraktion von der Form der Zeit denkbar sein; eine Metaphysik vom Standpunkt des kritischen Idealismus aus, der die Zeit für eine subjektive Anschauungsform erklärt, ist ein für allemal unmöglich.

Diese Thatsache und mit ihr der Grundwiderspruch, in welchem die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und die metaphysischen Tendenzen des Schopenhauerschen Systems auf einander treffen, zeigt sich am deutlichsten in seiner Lehre vom Intellekt. Die vorkantische Philosophie hatte seit Descartes in dem denkenden Selbstbewußtsein die fundamentale Thatsache

Digitized by Google

gesehen, von welcher man auszugehen habe, um nicht blos das Wesen des menschlichen Geistes, sondern das der Welt überhaupt im metaphysischen Sinne zu bestimmen. Diese Anschauung hatte der Kritizismus insofern zerstört, als er die Tragweite des denkenden Erkennens auf die Erfahrungswelt einschränkte, zugleich aber die Abhängigkeit eben dieser Welt von den Formen jenes Denkens nachwies. Schopenhauer schreitet nach der anderen Seite über diese Position hinaus, indem er behauptet, daß das denkende Bewußtsein im metaphysischen Sinne sekundär und aus dem an sich erkenntnislosen Willen abzuleiten sei. Dabei aber will er jenes von Kant nachgewiesene Abhängigkeitsverhältnis als erkenntnistheoretische Voraussetzung festhalten, und so muß er notwendig in den Widerspruch geraten, eine metaphysische Ableitung des Intellektes zu geben, die doch beständig diesen Intellekt nebst seinen Formen voraussetzt. Eine Entstehungsgeschichte des Intellekts, in dem Sinne, daß die höheren Formen des Bewußtseins aus den niederen abgeleitet werden, läßt sich ohne Widerspruch nur als ein Teil der empirischen Psychologie denken, — empirisch in dem Sinne Kants, der die metaphysische Geltung ausschließt, aber nicht im Sinne Schopenhauers, für den die Erfahrung eine Quelle der Metaphysik bildet.

Den Versuch diesen Zwiespalt zu überbrücken, enthält die Betrachtung, welche Schopenhauer „objektive Ansicht des Intellektes" betitelt, aber gerade hier tritt der Widerspruch, der in der Sache liegt, auf das deutlichste zu Tage. Die Energie, mit welcher Schopenhauer jede der beiden einmal begonnenen Gedankenreihen zu Ende denkt, die geistvollen Folgerungen und weittragenden Ausblicke, die er an sie knüpft, vereinigen sich hier mit einer geradezu verblüffenden Unbefangenheit, welche durchaus Widersprechendes unmittelbar neben einander stellt und den Widerspruch nicht zu bemerken scheint.

Die „objektive Ansicht" ist die Betrachtungsweise, welche von außen anhebt, nicht das eigene Bewußtsein, sondern „die Welt und die darin vorhandenen tierischen Wesen als schlechthin gegeben

Digitized by Google

nimmt, indem sie von ihnen ausgeht." (II 307 f.) Diese Betrachtungsweise nun gelangt zu durchaus materialistischen Ergebnissen: das Bewußtsein wird geradezu für die „Funktion eines animalischen Gehirns" erklärt. (II 325.) „Denn infolge unserer objektiven Betrachtung des Intellektes ist die Welt als Vorstellung zunächst nur ein physiologisches Phaenomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieses zwar auf Anlaß gewisser äußerer Reize, aber doch seinen eigenen Gesetzen gemäß vollzieht." (II 323.) Wenn diese Auffassung ausdrücklich zugeben muß, daß das Bewußtsein „den Organismus" voraussetzt (315), so läuft nebenher doch auch jene andere Anschauung, welche Gehirnthätigkeit und Bewußtsein als parallele Funktionen auffaßt, ja sie erscheint zuweilen mit besonderer Schärfe formuliert: „Was im Selbstbewußtsein, also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewußtsein anderer Dinge, also objektiv, sich als das Gehirn dar." (II 277.) Maßgebend für die Darstellung ist diese klarere und schärfere Auffassung — man darf wohl sagen, leider — nicht geworden. Dennoch liegt hier noch nicht der eigentlich entscheidende Widerspruch. Solange das Verhältnis des Intellekts zum Gehirn, wie es Schopenhauer hier thut, mit bewußter Beschränkung auf den physiologisch-empirischen Standpunkt gefaßt wird, läßt sich auch wohl über die Eigenart dieses Verhältnisses noch streiten. Nun aber ist es für Schopenhauers Welterklärung schon aus dem Grunde ziemlich gleichgiltig, ob das Bewußtsein als Produkt des Organismus, mithin als „tertiär" (315), oder ob es mit diesem parallel als „sekundär" anzusehen ist, weil im metaphysischen Sinne das Eine wie das Andere der Erscheinungswelt angehört. „An sich selbst und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles andere, Wille." (II 305.) „Vorstellung und Gedanken können dem Gesagten zufolge als die Efflorescenz des Willens angesehen werden, sofern sie aus der höchsten Vollendung und Steigerung des Organismus entspringen, dieser aber an sich selbst und außerhalb der Vorstellung betrachtet, der Wille ist." (312.) Hieran schließt sich nun (S. 315 ff.) eine genetische Betrachtung des

Digitized by Google

menschlichen Bewußtseins, die eine ganze Anzahl von bedeutenden Gedanken enthält und in einer überraschenden Weise die Darwinistischen Ideen antecipiert. „In der aufsteigenden Reihe tierischer Organisationen wird das Gehirn immer vollkommener produziert. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung, also des Intellekts und der Klarheit der Vorstellung, wird aber herbeigeführt durch das sich immer mehr erhöhende und komplizierende Bedürfnis. — Jedes Tier hat die Natur ausgestattet mit den Organen, die zu seiner Erhaltung, den Waffen, die zu seinem Kampfe notwendig sind. — Den Menschen stellte sie ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr oder Angriffswaffe hin, im Verlaß auf jenes eine große Werkzeug; zu welchem sie nur noch die Hände von der nächsten Stufe unter ihm, dem Affen, beibehalten hatte." (315—317.)

Diese ganze Betrachtung nun aber ist durchaus in metaphysischem Sinne gemeint. Die Natur — das heißt „der in ihr sich objektivierende Wille." Es ist beständig der Wille selbst, auf dessen Sein oder Thätigkeit diese ganze Entwickelung zurückgeführt wird. Es ist der Wille, der zum Zwecke der Auffassung seiner Beziehungen zur Außenwelt im tierischen Individuum „ein Gehirn hervorbringt" (314); es ist „die ursprünglich erkenntnislose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn sie sich bis zum Selbstbewußtsein emporgearbeitet hat, sich diesem als Wille entschleiert." (325 vergl. 326.) Ja, aus diesem Ursprung des Intellekts wird dann sogar die Eigenart und vor allem die Beschränkung desselben abgeleitet: „Denn unser Intellekt, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und bringt nicht in ihr Inneres, in ihr eignes Wesen. — Hieraus aber entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können, sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt." (325.)

Daß nun mit solchen Gedankenreihen die Schranken einer

Digitized by Google

empirischen Betrachtung völlig durchbrochen sind, leuchtet nicht minder ein, als die Gegensätze hervorstechen, welche sich hierdurch gegenüber der ursprünglichen Position des Philosophen erheben. Zwei solche Widersprüche treten uns in Schopenhauers eigener Darstellung entgegen: beide von entscheidender und vernichtender Bedeutung für das Gefüge seines Systems.

„Allerdings," sagt der Philosoph II 312, „setzt in meiner Erklärung das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraus, sofern auch er als Körper oder reales Objekt nur in ihr ist; und andererseits setzt die Vorstellung selbst ebenso sehr den Leib voraus, da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht."[1]) Thatsächlich muß an diesem Widerspruch jedes System scheitern, welches, von erkenntnistheoretisch-idealistischen Voraussetzungen ausgehend, das Wesen oder die Entstehung des Bewußtseins, mithin eben diese Voraussetzungen zu erklären unternimmt. Eine ganz auffallende Ähnlichkeit z. B. zeigt im Hinblick auf dieses Bestreben und sein notwendiges Ergebnis der Versuch, den Herbert Spencer in den „Prinzipien der Psychologie" macht, das Wesen des Bewußtseins zu erklären.[2])

Es wird aus dem Wortlaute der angeführten Stelle nicht ganz deutlich, allein es hat den Anschein, daß Schopenhauer glaubt, diesen Widerspruch durch den Hinweis auf die Relativität der Vorstellungswelt überhaupt beseitigen, und jene wechselseitige Voraussetzung des Leibes und des Bewußtseins mit der gegenseitigen Abhängigkeit von Objekt und Subjekt gleichstellen zu dürfen: „Das der ganzen Erscheinung zu Grunde Liegende", fährt er fort, „das allein an sich selbst Seiende und Ursprüngliche darin, ist ausschließlich der Wille: denn er ist es, welcher eben durch diesen Prozeß" — die Vollendung und Steigerung des Organismus —

[1]) Scharf und treffend drückt dies K. Fischer a. a. O mit den Worten aus, daß Schopenhauer genötigt sei, „das Gehirn als Gehirnphänomen anzusehen."

[2]) Vergl. des Verf. „Bemerkungen zum synthetischen Teile der Spencerschen Psychologie" in den Philosoph. Monatsheften XX S. 597 ff.

Digitized by Google

„die Form der Vorstellung annimmt, d. h. in das sekundäre Dasein einer gegenständlichen Welt oder die Erkennbarkeit eingeht."

Um so wesentlicher ist es mithin, ob wenigstens dieses Verhältnis, die Abhängigkeit der Erscheinungswelt vom Dinge an sich, der Vorstellung vom Willen widerspruchslos gedacht ist. Allein gerade hier tritt der entscheidende Widerspruch auf das Deutlichste zu Tage, und wiederum ist es Schopenhauer selbst, der die Gegensätze hervorhebt. „Gehen wir", sagt er II 310, „in der objektiven Auffassung des Intellekts, soweit wir irgend können, zurück, so werden wir finden, daß die Notwendigkeit oder das Bedürfnis der Erkenntnis überhaupt entsteht aus der Vielheit und dem getrennten Dasein der Wesen, also aus der Individuation. — Nun aber von der andern Seite wissen wir, daß umgekehrt die Vielheit des Gleichartigen erst möglich wird durch Zeit und Raum, also durch die Erkenntnis." Schwer verständlicher Weise sieht der Metaphysiker auch in dieser doppelten und durchaus gegensätzlichen Voraussetzung eine wechselseitige Abhängigkeit. „Also die Erkenntnis und die Vielheit der Individuation stehen und fallen miteinander, indem sie sich gegenseitig bedingen." (311.) Allein thatsächlich zeigt sich gerade hier der unüberbrückbare Zwiespalt, der durch das System geht. Die ganze Objektivation des Dinges an sich oder, was dasselbe ist, die Individuation des Willens ist für Schopenhauer nur Vorstellung, nur für das Bewußtsein vorhanden, ja in letzter Linie nur ein trügender Schein für dieses letztere: und doch soll eben das Bewußtsein, eben die Vorstellung nur ein, ja das letzte Ergebnis dieses Objektivationsprozesses sein.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Betrachtungen zusammen.

Alle die Grundbegriffe, aus denen sich die monistische Metaphysik Schopenhauers aufbaut, haben sich teils als erkenntnistheoretischen, teils als psychologischen Ursprungs erwiesen. Psycho-

Digitized by Google

logie und Erkenntnistheorie liefern den Stoff zu seinem System. Die durchgeführte Übertragung ihrer Elemente ins Transscendente ist dasjenige, was man die philosophische Methode Schopenhauers nennen darf, die metaphysische Hypostase der aus jenen Wissenschaften entnommenen abstrakten Begriffe ihr wesentliches, ja einziges Hilfsmittel. Was diese Elemente zusammenhält, ihnen Leben einhaucht, sie zu einem „organischen" Ganzen verbindet, ist ein starkes aber rein gefühlsmäßiges Erfassen der Welt als einer Einheit, der eine moralische Ordnung der Dinge zu Grunde liegt. Seine eigentümliche Färbung erhält das so entstehende metaphysische Gebilde durch die persönliche Eigenart seines Schöpfers, seine besonderen Ausgestaltungen durch den Einfluß der großen Zeitströmungen, die sich in ihm widerspiegeln. —

Es sei gestattet die Vermutung auszusprechen, daß die Tragweite dieses Ergebnisses sich über das einzelne metaphysische System und die Persönlichkeit seines Schöpfers hinaus erstreckt. Was die Metaphysik Schopenhauers so lehrreich macht, ist, daß jene Methode der Übertragung verhältnismäßig unverhüllt und offen in ihr zu Tage tritt; die Eigenart des Denkers bringt es mit sich — wie das bereits im Anfang unserer Untersuchung gesagt und uns seitdem an zahlreichen Beispielen entgegengetreten ist — daß er mit ausgeprägter Kraft und Unbefangenheit die Konsequenzen seiner verschiedenen Konzeptionen zieht, für Widersprüche aber, die daraus entstehen, keinen Blick hat und sie daher auch nicht zu verschleiern sucht. Diese Eigenschaften müssen es erleichtern, den Organismus seines Denkens bis auf die letzten Triebfedern zu verfolgen. Aber auch in allen anderen metaphysischen Systemen würde eine kritische Analyse dieselben Elemente als wesentlich aufweisen können, wie bei Schopenhauer, wenn sie gleich nicht immer so offen zu Tage treten; und eine Geschichte der Metaphysik, in diesem Sinne geschrieben, würde vermutlich nur wenige andere Faktoren als gleich wichtig und wirksam zu berücksichtigen haben. Somit eröffnet uns die Analyse der Schopenhauerschen Philosophie einen Einblick in das Wesen

Digitized by Google

des metaphysischen Denkens überhaupt, sie wird zu einem typischen Beitrag zur Psychologie der Metaphysik.

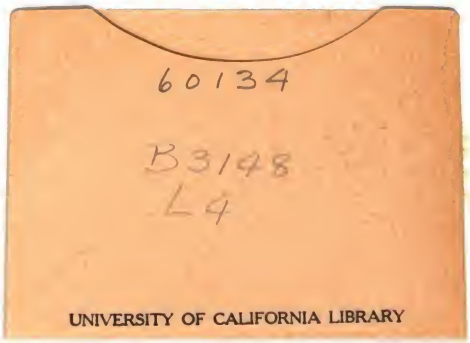
Was hingegen die besondere Eigenart des Schopenhauerschen Systems bildet ist dies, daß sich in ihm zwei große, an sich heterogene Gedankenkreise schneiden, die der Denker vergebens zur Kongruenz zu zwingen sucht. Es ist dies der Spinozistische, der auf der Entgegensetzung von Einheit und Vielheit, und der Kantische, welcher auf der von Ding an sich und Erscheinung beruht. Während die übrigen nachkantischen Systeme den zweiten Gegensatz von vornherein zu Gunsten des ersten fallen ließen, suchte Schopenhauer die Vermittlung zwischen beiden in der Art, daß er das Ding an sich mit der Einheit, die Erscheinung mit der Vielheit identifizierte. Aber auch hierdurch mußte jener kantische Gegensatz seine ursprüngliche Bedeutung verlieren; an die Stelle der erkenntnistheoretischen Lehrbegriffe des Dinges an sich und der Vorstellung treten die metaphysischen Hypostasen einer primären und einer sekundären Realität. Die metaphysisch-monistische Anschauung dagegen behauptet in Schopenhauers System ihre ursprüngliche Bedeutung, sie geht aus dem Kampfe der beiden Anschauungsweisen als Siegerin hervor; und es konnte nicht anders sein: denn nur hier fand — wie uns der vorige Abschnitt belehrt hat — die gefühlsmäßig mystische Erfassung des Weltganzen und die ethische Grundstimmung, welche Schopenhauer beseelten und die letzten Triebfedern seines Philosophierens bildeten, die Anknüpfung, deren sie bedurften.

Druck von W. Dupont, Konitz Wpr.

Digitized by Google

Digitized by Google

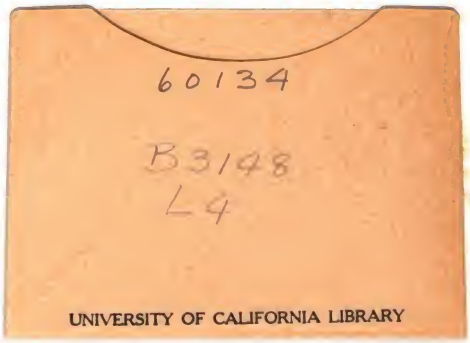
YC 31099



Digitized by Google

Digitized by Google

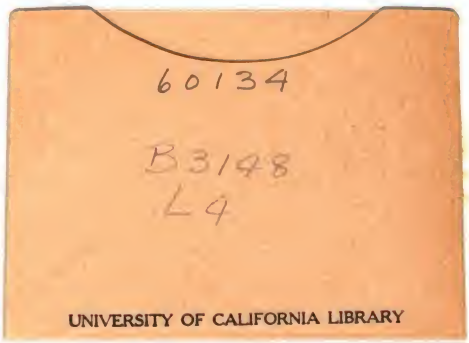
YC 31099



Digitized by Google

Digitized by Google

YC 31099


60134

B3148
L4

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google